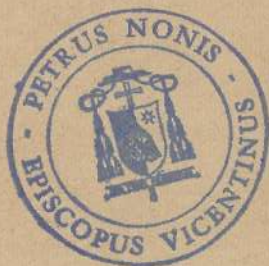
SCHOPENHAUER

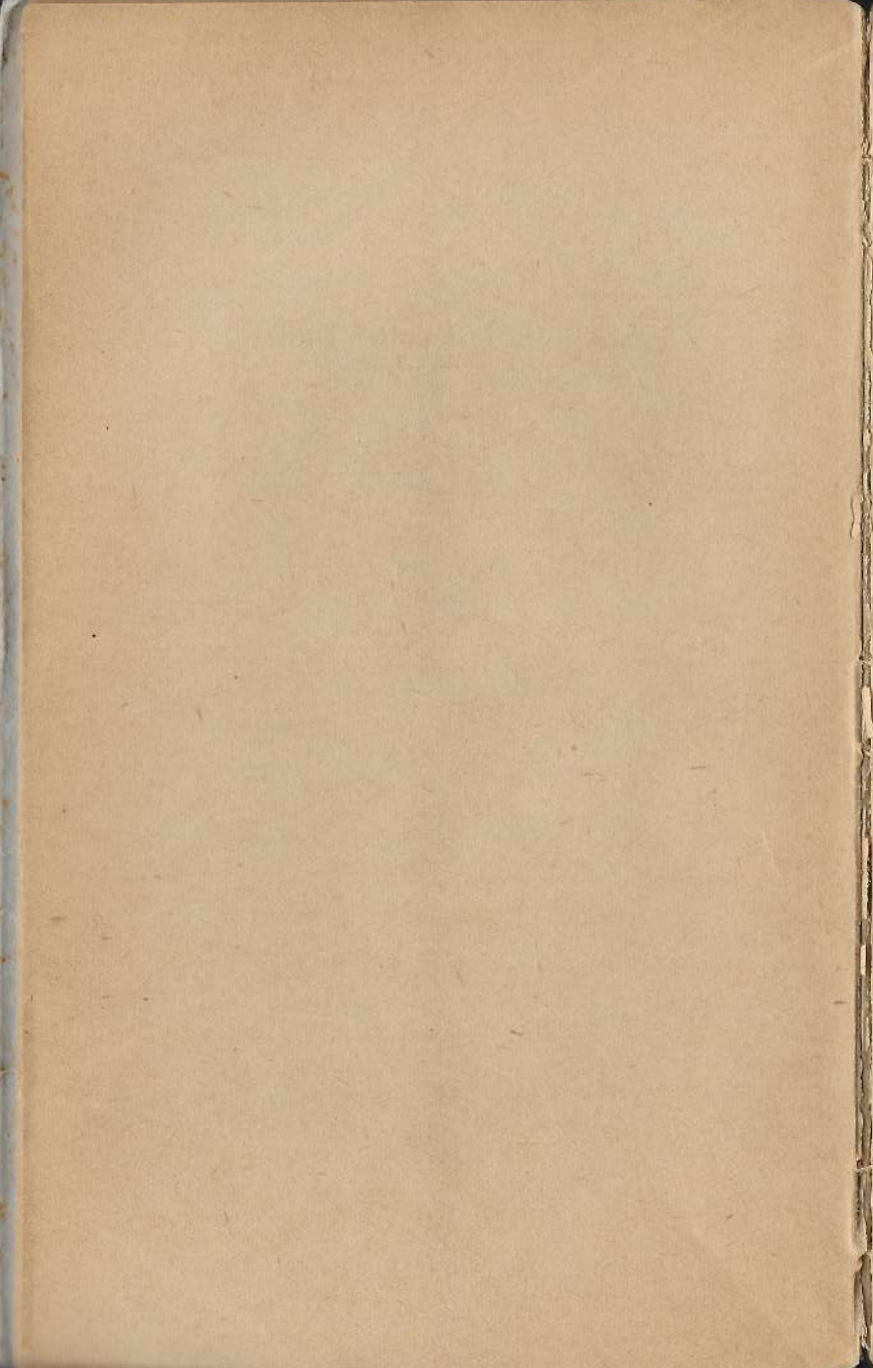
ARTURO SCHOPENHAUER

I FILOSOFI

SCHOPENHAUER

A cura di
PIERO MARTINETTI

GARZANTI

ARTURO SCHOPENHAUER

I

Arturo Schopenhauer nacque il 22 febbraio 1788 a Danzica: discendeva da una ricca famiglia d'origine tedesca. [1] Suo padre Heinrich Floris Schopenhauer, che il filosofo ricordò sempre con profonda gratitudine, era un uomo di forte e nobile carattere; sua madre, la nota scrittrice Johanna Schopenhauer, era invece una donna frivola, poco affezionata alla famiglia. Passò i primi anni a Danzica, poi ad Amburgo, dove, dopo la sottomissione della città libera di Danzica alla Prussia, il padre, fiero repubblicano, si era ritirato. Dal 1797 al 1799 visse all'Havre presso un commerciante francese amico del padre; poi per quattro anni frequentò un istituto commerciale privato ad Amburgo. Nel 1803-4 accompagnò i genitori in un viaggio attraverso l'Europa; tornato nel dicembre 1804 ad Amburgo, attese, secondo il vivo desiderio del padre e nonostante la sua viva repugnan-

[1] Non olandese come si riteneva. -Cfr. MOCKRAUER nel *Jahrbuch d. Schopenhauer-Gesellschaft* X. (1921) p. 81-87; W. RAUSCHENBERGER, *ib.* XXI. (1934) p. 31-151 e XXIII. (1936) p. 207-240.

za, a completare la sua educazione commerciale. La improvvisa morte del padre (aprile 1805), dovuta a suicidio, lo liberò da questo vincolo e gli permise di coltivare la sua naturale inclinazione agli studî; tuttavia continuò ancora per due anni, esitante e riluttante, nella carriera commerciale, alla quale lo aveva già avviato il padre. Nel maggio 1807, incoraggiato anche dalla madre, abbandonò anche Amburgo ed iniziò a Gotha, poi a Weimar, gli studi classici. La madre, dopo la liquidazione dell'eredità, si era trasferita a Weimar, dove era subito entrata in relazione con le personalità intellettuali più eminenti, tra cui Wieland e Goethe. Nell'ottobre 1809, dopo aver diviso la parte sua di eredità paterna da quella della madre e della sorella, Schopenhauer iniziò i suoi studî universitarii a Gottinga, dedicandosi particolarmente prima alle scienze, poi alla filosofia; in questa, suo primo maestro fu Gottlob Ernst Schulze, il noto autore dell'*Enesidemo*. Nel 1811 passò a Berlino, invogliato dalla fama di Fichte: assisté alle sue lezioni e disputò anche con lui nei «colloquii», che egli teneva con i suoi studenti; ma la sua ammirazione *a priori* si convertì ben presto in disprezzo: come mostrano le note marginali apposte al suo manoscritto del corso seguìto.[1] A quest'epoca risale anche, come appare dai suoi manoscritti giovanili, la concezione prima del suo sistema.[2] Quando, nel 1813, i rumori della guerra lo cacciarono da Berlino, egli cercò un rifugio a Rudolfstadt, presso Jena, ed ivi condusse a termine la dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio*

1). *Nachlass*, ed. Grisebach. IV. 81-88.
2) W. ed. Deussen. XI. 46 segg.

di ragion sufficiente: il 2 ottobre 1813 conseguì a Jena la laurea dottorale in filosofia.

In quest'anno comincia anche il suo dissidio con la famiglia. Durante un breve soggiorno a Weimar nel 1813, egli aveva trovato nella casa sua tali novità che lo disgustarono profondamente e lo allontanarono per sempre dalla casa e dalla madre. Questa aveva sempre condotto, dopo il trasferimento a Weimar, una vita leggera, circondata da amici e cicisbei, in mezzo al lusso ed alla dissipazione. Nel 1813 aveva accolto in casa un amico, Federico Müller von Gerstenbergk, [1] consigliere di Stato a Weimar, addetto all'Archivio segreto e scrittore di cose letterarie. I suoi rapporti intimi con questo amico, di quattordici anni più giovane di lei, non erano un secreto per nessuno. È facile immaginare con quale senso il giovane Schopenhauer vedesse quest'atroce offesa alla memoria del padre e al sentimento della famiglia. La madre e il figlio erano separati del resto anche dalla profonda diversità del carattere: della grandezza del figlio la madre non ebbe mai il minimo presentimento. Questo dissenso con la madre restò una delle miserie della vita intima di Schopenhauer: alla madre egli allude evidentemente nel paragrafo 131 dei *Parerga und Paralipomena.* [2]

Nel maggio 1814 Schopenhauer si stabilì a Dresda, dove rimase quattro anni occupandosi specialmente della preparazione di quello che doveva

1) Su di lui si veda *J.S.G.* XII. (1925) p. 64-95.

2) Si veda il curioso articolo di *Vaihinger* nel *J.S.G.* XV. (1928) p. 240 segg.: *Johanna Schopenhauer u. andere Philosophenmütter.* Ivi è anche il ritratto.

poi essere il testo capitale della sua filosofia. Nel 1816 pubblicò la memoria sulla teoria dei colori di Goethe; nel luglio 1818 iniziò presso l'editore Brockhaus la stampa del suo *Mondo come volontà e come rappresentazione*; esso comparve alla metà del dicembre con la data 1819. Nel settembre 1818, prima ancora che il libro fosse uscito dallo stampatore, intraprese il suo primo viaggio in Italia: donde però lo richiamò nel giugno 1819 la notizia della rovina della casa Abraham Muhl, presso la quale era depositato il patrimonio della madre e della sorella ed una parte del suo. La madre e la sorella accettarono il concordato proposto al 30%; Schopenhauer non lo accettò e poté dopo un anno riavere tutto il suo credito. Questo incidente, nel quale del resto Schopenhauer si comportò abilmente, ma nel modo più corretto e generoso, inacerbì il dissidio con la sua famiglia, anche con la sorella Adele, con la quale aveva ripreso la corrispondenza.[1]

Intanto Schopenhauer aveva, forse anche per assicurarsi l'avvenire, volto gli occhi verso la carriera universitaria; nel gennaio 1820 ottenne a Berlino la libera docenza: nella quale occasione sostenne, alla lezione di prova, una breve disputa con Hegel, il quale occupava a Berlino dal 1818 la cattedra tenuta già da Fichte. Le lezioni del corso che Schopenhauer aprì subito nel semestre estivo del 1820 e pel quale egli aveva fissato le stesse ore nelle quali leggeva Hegel, erano una rie-

1) Sui rapporti con la sorella Adele si veda H. ZINT - *Schopenhauer u. seine Schwester*. *J.S.G.* VI. (1917) p. 179-247.

laborazione del *Mondo come volontà e rappresentazione* già pubblicato.[1]

Negli anni successivi Schopenhauer continuò a indire i propri corsi, ma non trovò il numero sufficiente di uditori; la moda filosofica era allora per Hegel, già illustre, non per il nuovo ed oscuro libero docente. Del resto anche il suo libro aveva incontrato poca fortuna: recensito ostilmente da Herbart, da Beneke e dal kantiano Krug, non trovò diffusione nel pubblico e fu dall'editore nei successivi anni mandato in gran parte al macero.

Questo insuccesso determinò Schopenhauer a lasciar da parte, per il momento, le lezioni universitarie; nel maggio 1822 lasciò Berlino e si accinse ad un secondo viaggio in Italia; del quale abbiamo parimenti il diario, tradotto oggi anche in italiano. Passò la maggior parte del tempo a Firenze e tornò nel maggio 1823 in Germania; una lunga malattia lo arrestò a Monaco per un anno. Dopo la guarigione si stabilì per qualche tempo a Dresda; indi, nel maggio 1825, tornò a Berlino, dove annunziò la ripresa delle lezioni (semestre d'inverno 1826-7); quest'annunzio fu ripetuto fino al semestre d'inverno 1831-2, ma le lezioni non furono in realtà mai riprese per la quasi assenza di uditori. Tanto più fecondi furono questi anni berlinesi per i suoi studî e i suoi lavori.

L'avvicinarsi del colera lo indusse nel settembre 1831 a trasferirsi a Francoforte s. M. che doveva diventare la sua residenza definitiva. Qui aprì una casa propria (aprile 1840) con mobili suoi. In que-

[1] Queste lezioni sono state pubblicate nei voll. IX-X della ed. Deussen delle Opere complete - 1913.

gli anni riprese anche la relazione epistolare con la madre, ma non trovò in essa che una scarsa corrispondenza: essa si era trasferita nel 1837 a Jena, dove morì improvvisamente nel 1838 senza più aver riveduto il figlio. Egli continuò intanto a vivere circondato dall'oscurità più scoraggiante, ma sostenuto dalla fede più sicura nel valore del suo pensiero e nel suo trionfo avvenire. SI QUIS TOTA DIE CURRENS AD VESPERAM PERVENIT, SATIS EST; questo motto del Petrarca era stato da lui riportato sopra uno dei suoi manoscritti. Nel 1836 pubblicò l'operetta *Sulla volontà nella natura*; ma né questa, né le due memorie *Sulla libertà del volere* e *Sul fondamento della morale* (delle quali la prima fu premiata dall'Accademia norvegese di Drontheim), stampate insieme nel 1840, scossero l'indifferenza del pubblico. Nel gennaio 1843 ottenne dall'editore Brockhaus la ristampa della sua opera capitale; in questa ristampa al volume già edito nel 1819 era aggiunto un secondo volume di supplementi: i due volumi uscirono insieme nel marzo 1844. Tuttavia anche l'apparire di questa nuova edizione non destò nessuna particolare attenzione né nel pubblico né nel mondo dei filosofi di professione.

Il nome suo cominciò a diffondersi solo verso la metà del secolo, dopo la pubblicazione dei due volumi dei *Parerga und Paralipomena* (1851), i quali avevano trovato, per mezzo dell'amico e discepolo Frauenstädt, un editore: Brockhaus ed altri due editori avevano risposto con un rifiuto! Allora cominciano a giungere da ogni parte, anche dall'estero, attestazioni e riconoscimenti; in questi anni sorgono i primi discepoli, F. Dorguth (un giu-

rista prussiano), J. A. Becker (un avvocato), Jul. C. M. Frauenstädt, che fu il vero apostolo della filosofia schopenhaueriana. Nel 1856 riceve la visita di Giulio Bahnsen, che doveva diventare uno dei suoi discepoli più geniali. Comincia allora anche il riconoscimento ufficiale da parte dei filosofi. Il primo ad occuparsi della sua personalità e della sua filosofia fu il professore J. E. Erdmann di Halle nella sua *Storia della filosofia tedesca dopo Kant* (1853); nel 1856 la Facoltà filosofica di Lipsia bandisce un concorso a premio per l'esposizione della sua filosofia; nelle Università si comincia a tenere dei corsi sulla stessa. E — altra forma di riconoscimento — il fisico Helmholtz si appropria in una sua memoria *Sulla visione nell'uomo* (1855) la teoria schopenhaueriana dell'intellettualità della visione, ma senza citarne l'autore. Nel dicembre 1858 appare sulla *Rivista contemporanea* l'articolo di De Sanctis *Schopenhauer e Leopardi* (riprodotto poi nei *Saggi critici*). Dopo d'allora gli scritti e gli articoli su Schopenhauer si moltiplicano: comincia la gloria. Egli ebbe ancora la consolazione di vedere la terza edizione del *Mondo come volontà e come rappresentazione*; il successo dei *Parerga und Paralipomena* aveva fatto esaurire la seconda edizione e resa necessaria una terza (1859).

Un eccellente quadro della personalità e della vita di Schopenhauer in questi ultimi anni ci è dato dalle memorie del suo discepolo devoto Carlo Bähr;[1] particolari curiosi ci danno anche i ricordi d'una vecchia signora che aveva ancora conosciuto,

[1] Bähr - *Gespräche u. Briefwechsel mit A. Schopenhauer.* Aus d. Nachlasse hrsg. L. Schemann, 1894.

da bambina, Schopenhauer nel suo ultimo anno di vita.[1] Schopenhauer era giunto al settantaduesimo anno in perfetta salute: ma nel giugno 1860 fu preso da disturbi al cuore, che si ripeterono nei mesi successivi. In quei giorni ebbe notizia delle annessioni delle provincie italiane al Piemonte: se ne rallegrò ed augurò l'unità dell'Italia. Morì improvvisamente, senza soffrire, il mattino del 21 settembre mentre era seduto sul sofà. Fu sepolto il 26 settembre a Francoforte; sul masso che ne copre la tomba stanno due sole parole: Arthur Schopenhauer.

Nel testamento lasciò erede del cospicuo patrimonio un istituto per i soldati prussiani caduti o resi invalidi nei combattimenti del 1848-49 per il ristabilimento dell'ordine. Lasciò legati ad alcuni parenti lontani, alla vecchia domestica, Margherita Schnepp, una cattolica fervente,[2] al cane per il suo mantenimento vita natural durante e ad una sua amica del tempo berlinese.[3] Destinò la biblioteca (3000 e più volumi) al suo amico e futuro biografo Dr. Gwinner che rimeritò tale fiducia col disperderla all'incanto nel 1869 e 1871 per mezzo della libreria Baer di Francoforte. Ne dà il catalogo approssimativo il Grisebach nei suoi *Edita und Inedita Schopenhaueriana* a p. 141-184. Il Gwinner ritenne anche e poi distrusse il manoscritto autobiografico « Eis eautón » da lui utilizzato nella sua biografia; il Grisebach ne ha tenta-

[1] Lucia Franz - *Ueber Schopenhauers haüsliches Leben*, *J.S.G.* III. (1914) p. 74-91.

[2] V. su di lei Grisebach nella *Biografia*, p. 323, nota.

[3] R. Gruber - *Schopenhauers Geliebte in Berlin*, Wien, 1934.

to, in base a questa, una ricostruzione.[1] Lasciò invece i manoscritti al discepolo Frauenstädt che nel 1867 cercò di venderli al British Museum; essi vennero poi dai suoi eredi, nel 1879, legati alla Biblioteca di Berlino, ove sono tuttora.

La personalità di Schopenhauer fu, anche moralmente, al livello del suo valore intellettuale. Egli consacrò veramente se stesso e tutta la sua vita alla verità senza considerazioni di lucro o di carriera. « La vita », diceva già nel 1811 a Wieland, « è cosa ben scabrosa: io mi sono proposto di occuparla nel riflettere su di essa ». Anche la sua vita esteriore fu nobile e degna; quelli che lo conobbero, testimoniano che fu, sotto apparenze ruvide, un animo generoso e benefico. Ebbe, giustamente, un alto senso del suo valore. « I stood among them (scrisse nei suoi *Frammenti a se stesso*), but not of them ».[2] Gli è stata rimproverata la sua vanità senile: ma egli ne aveva ben conquistato il diritto, attraverso un così lungo e triste periodo di oscurità e di indifferenza! Egli non ebbe a difendersi contro i pericoli a cui espongono uno scrittore le critiche e le lodi. « Da questi pericoli mi ha salvato la completa indifferenza dei contemporanei a mio riguardo. Io potei pienamente indisturbato attendere all'opera mia, perfezionarla ed amarla per se stessa, tenendomi puro da ogni influenza esteriore; i miei contemporanei rimasero a me stranieri come io fui straniero a loro ».[3] E

[1] *Schopenhauers Gespräche u. Selbstgespräche*, hrsgg. v. Grisebach, 1898.

[2] N. IV. 357.

[3] N. IV. 354.

pensare che dal 1890 al 1904, della sola edizione di Grisebach delle Opere, si vendettero 180.000 esemplari!

L'unico tratto, che in lui qualche volta offende, è una certa durezza contro i suoi avversarii. Quando, nel 1854, morì suicida il povero Beneke, non seppe reprimere, contro il suo critico ostile d'un tempo, uno scherno ingeneroso. E lo stesso avviene alla morte di Bouterweck, il kantiano di Gottinga.[1] Ma a ciò egli fu forse trascinato dal suo odio irrefrenabile contro la filosofia delle università e specialmente contro i tre grandi sofisti, Fichte, Schelling ed Hegel. A quest'odio egli ha dato libero corso con una prolissità eccessiva, oltre che nelle aggiunte alla seconda edizione della *Quadruplice radice* e nella prefazione alla *Volontà nella natura*, in un'operetta speciale sulla filosofia delle Università inserta nel vol. I dei *Parerga und Paralipomena*. Sarebbe falso attribuire quest'avversione di Schopenhauer al cattivo successo delle sue opere e del suo insegnamento: essa traspare già nei primi frammenti postumi, anteriori alla sua prima pubblicazione. [2] In fondo egli aveva ragione: la filosofia ufficiale delle università è sovente, purtroppo, una misera cosa: ed i suoi cultori, dei mercenari della politica, disprezzati dai loro stessi padroni. Ma un filosofo come Schopenhauer non doveva meravigliarsene, né accanirsi con tanta insistenza contro un fatto che meritava al più, da parte sua, il silenzio e l'indifferenza.

1) HÜBSCHER - *Unbekannte Gespräche mit Schopenhauer*. *J.S.G.* XXVI. (1939). p. 305.

2) N. IV. 51 segg.

II

La filosofia deve cominciare con la teoria della conoscenza, non nel senso che questa abbia per ufficio di segnare al filosofo il cammino: ciò sarebbe come pretendere che il poeta, prima di poetare, fissi i canoni estetici della sua poesia; ma nel senso che essa deve dare al filosofo chiara coscienza delle basi da cui deve partire. Ora su questo punto non v'è per Schopenhauer alcun dubbio: il punto di partenza della filosofia è il mondo dell'esperienza. Egli deride spesso i filosofi che, come Fichte, vorrebbero fondare la filosofia su principii astratti. La filosofia deve essere empiricamente fondata: anche se essa si propone di andare poi al di là, essa deve prendere il suo posto di partenza nell'esperienza, intesa nel suo più vasto senso. Perciò egli ha cercato di dare al suo sistema una vasta base scientifica e storica: la sua filosofia è fondata, in tutte le sue parti, su copiosi studi relativi ad ogni argomento: « prima di scrivere su d'un punto io ho sempre cercato di averne precisa conoscenza ». [1] Questa conoscenza empirica e scientifica deve essere completata da uno studio profondo della tradizione filosofica. Anche in questo campo Schopenhauer si procurò una vasta e minuta cognizione: in modo particolare egli stesso indicò come fonti del suo sistema la saggezza indiana, Platone e Kant: egli fu il primo che cercò di attrarre nell'orbita del nostro pensiero anche la filosofia indiana.

[1] *Gespräche*, ed. Grisebach, p. 9.

Ma con la preparazione scientifica e storica noi siamo ancora solo nel vestibolo della filosofia: questa comincia propriamente solo con l'esame rigoroso di ciò che dobbiamo intendere per esperienza e con l'esame della possibilità di fondare su di essa una interpretazione del mondo. Questo è il vero e proprio compito della teoria della conoscenza. Ora qui Schopenhauer prende subito il suo posto di partenza in una decisa posizione del principio idealistico che Descartes per primo ha messo in luce chiara: il mondo dell'esperienza è un complesso di dati della mia coscienza. È questa una proposizione che ciascuno ammette subito quando l'ha compresa: ma non è facile il comprenderla. Questo contenuto della coscienza abbraccia le nostre rappresentazioni (intuitive ed astratte) ed i nostri atti di volontà: la parola e volontà » viene qui estesa a tutti i movimenti interiori designati comunemente come sentimenti e volontà. Negli atti di volontà noi abbiamo la conoscenza più profonda, più diretta che sia possibile, della realtà che ci costituisce: ciò che noi conosciamo di noi non è l'io che conosce, ma l'io che vuole. Questo io che vuole è in fondo, come si vedrà in appresso, anche il soggetto che sostiene la conoscenza: ma questo soggetto conoscente non è separabile in concreto dalle rappresentazioni, non ha contenuto, non può diventare mai oggetto di conoscenza. Esso è come il centro, senza estensione, della coscienza, del quale possiamo in astratto distinguere i vari atteggiamenti rispetto al contenuto rappresentativo (come sensibilità, intelletto, ecc.): ma ciò non ce ne dà affatto una conoscenza obbiettiva; il soggetto, non può mai farsi oggetto. Ciò che noi conosciamo di noi stessi è solo il soggetto della volontà, il quale

ci è dato per una coscienza immediata, non ulteriormente definibile. Questo soggetto non può essere naturalmente qui, nel punto di partenza, che l'io individuale, quello che io trovo in me. Ma questo solipsismo non è che provvisorio: l'esame del contenuto rappresentativo ci costringerà ad assumere una molteplicità indefinita di soggetti della volontà e della conoscenza e il problema dell'unità o della molteplicità dei soggetti dovrà essere posto più tardi su tutt'altre basi.

Lasciamo quindi per ora il soggetto come volontà e procediamo all'analisi del contenuto rappresentativo: e limitiamoci alle rappresentazioni intuitive, concrete, essendo le rappresentazioni astratte solo una forma secondaria, derivata, delle prime. Ciò che caratterizza la rappresentazione è la soggettività come contrapposizione d'un dato non nostro al nostro io come soggetto conoscente. Che cosa è questo dato? Qui dobbiamo in primo luogo dire: ciò che il pensiero comune accoglie grossolanamente come dato, il mondo degli oggetti, risulta già da un'elaborazione soggettiva: Schopenhauer accoglie qui, semplificandola, la teoria kantiana delle forme *a priori*. Il nostro spirito non solo accoglie in sé la molteplicità dei dati del senso, ma la trasforma raccogliendola in unità per mezzo di quelle forme *a priori* che sono il tempo, lo spazio e la causalità. Il tempo riveste tutti i dati della coscienza: tutto avviene e scorre nel tempo. Una parte di essi è posta in quella speciale forma di coesistenza che costituisce lo spazio: così il mondo della coscienza ci appare come risultante da un mondo interiore e da un mondo esteriore. Tutti gli elementi di questo mondo sono

poi collegati fra di loro dalla forma della causalità: che in primo luogo collega i nostri dati sensitivi con le loro proiezioni spaziali e ne fa altrettanti oggetti estesi che appariscono come agenti su di noi. In secondo luogo essa completa questa conoscenza determinando i rapporti causali delle cose fra loro: così essa trasforma il mondo in un sistema ben connesso, dove ogni elemento esercita e subisce un'azione, sia questa la causalità d'una forza fisica o d'uno stimolo (organico) o d'un motivo (psichico). L'attività nostra, che crea il collegamento causale, è ciò che si dice intelligenza: funzione del tutto intuitiva ed immediata, che è comune all'uomo ed agli animali. Nell'uomo essa raggiunge certamente una più alta perfezione: la sagacia e la prudenza nella vita pratica sono forme dell'intelligenza: anche le più grandi scoperte scientifiche sono opera sua.

Quest'analisi critica dell'esperienza conduce a questa prima conclusione: che il mondo degli oggetti è una costruzione dello spirito, non una realtà assoluta. Se il tempo, lo spazio e la causa sono introdotti dal nostro spirito nel mondo, ciò vuol dire che è assurdo voler derivare lo spirito dal divenire della realtà naturale nel tempo: è anzi questo divenire che deve essere considerato come la manifestazione, l'apparenza (fenomeno) d'una realtà spirituale. È uno dei meriti principali di Kant, secondo Schopenhauer, l'aver affermato il carattere fenomenico del mondo e mostrato che esso ci rinvia ad una realtà altra e più alta. Esso sta a questa realtà come il sogno alla veglia, come l'illusione alla realtà. « Base ed anima di tutta la filosofia kantiana è l'aver dimostrato il carattere illusorio

del mondo nella sua totalità ».[1] Questa proposizione è la condanna di ogni forma di realismo e di naturalismo: il materialismo non è che la forma più grossolana, ma più conseguente, del realismo. Il suo errore fondamentale sta nell'attribuire alla materia (od alla forza, all'energia, ecc.) una esistenza assoluta, cioè un'esistenza indipendente dal soggetto conoscente.

Ma la distinzione dell'elemento formale dai dati sensitivi ci mette dinanzi ad un altro grave problema: qual è l'origine e la natura di questi dati sensitivi? Essi sono elementi fenomenici: ma quale è la cosa in sé che vi corrisponde? Schopenhauer si trova qui dinanzi alle difficoltà che suscitò tante discussioni fra i seguaci e gli avversari della filosofia trascendentale. Non è evidentemente questione qui di ricercare la causa di questi dati: la causalità è una legge *a priori* che lega tra loro i fenomeni, ma non può condurci al di là di essi. Qui lo spirito non può fare appello che all'intuizione filosofica. La filosofia è, secondo Schopenhauer, un'attività affine all'arte e il suo strumento essenziale è un'intuizione analoga all'intuizione estetica: il sistema astratto dei concetti ne è solo la veste ed è per sé senza valore, quando non può tradursi in un'intuizione. Sulla natura di questa intuizione Schopenhauer non si è espresso chiaramente. Ciò che possiamo dire è che essa è una visione viva, il contatto immediato con una realtà, non un'astrazione concettuale. E ancora che essa non è, nel proprio senso, una facoltà di conoscere assolutamente altra dalla esperienza e dalla ragione, quindi non è un

1) W. I. 537.

sapere irrazionale. Essa è anzi in certo modo una continuazione dell'esperienza e della scienza fondate sul principio di ragione, che è già esso stesso un passo verso l'universale, verso la visione nell'unità: è una specie di divinazione geniale, che si fonda anch'essa sull'esperienza e la compie e perciò non può trovarsi con essa in contraddizione: e che di più sa di restare sempre, rispetto al suo oggetto, inadeguata. Ogni uomo porta già in sé nel suo spirito come un germe, una preformazione di questo sapere, che poi il filosofo traduce e svolge in un sistema di concetti: una divinazione di questo genere è per esempio il presentimento che ogni uomo porta con sé della sua libertà. Tutti i sistemi filosofici e religiosi sono stati la costruzione, spesso inconscia, di questa potenza intuitiva.

Ora il primo atto di questa intuizione filosofica è la traduzione del dato sensitivo dell'esperienza nella sua verità metafisica, il riconoscimento della volontà come cosa in sé. Il centro del mondo degli oggetti è il nostro corpo: il quale riceve questo suo carattere particolare dal fatto che esso è indissolubilmente collegato col mondo interiore delle nostre volontà, il quale ci è così dato simultaneamente sotto due aspetti: nel mondo interiore come volontà e nel mondo esterno come organismo corporeo. Il nostro io è realmente un complesso di sentimenti oscuri accentrati intorno ad un nucleo volitivo-sentimentale relativamente costante. Ora almeno una parte di essi, mentre ci è data nell'interno come volontà, è anche costruita all'esterno, come qualunque altro dato sensitivo, per il consueto processo intellettivo e ci appare come un oggetto che il nostro occhio vede, che le mani toccano, ecc. Per

esempio una scottatura ci è data nell'interno come un dolore cocente, come un atto o stato dell'io; e dall'esterno ci è data come ferita, come processo organico. Schopenhauer estende questo parallelismo a tutti gli elementi interni del nostro essere in quanto sentimentali o volitivi: ciò che soggettivamente è volontà, obbiettivamente, cioè per gli altri, nel mondo della rappresentazione, prende la forma di organismo. Il corpo non è che «la volontà offrentesi nello spazio alla contemplazione dell'intelletto». [1]

Questo doppio aspetto dell'essere nostro come volontà e come corpo serve ora a Schopenhauer per determinare la natura metafisica dell'essere nostro e, attraverso questo, quella di tutti gli altri esseri. L'essere nostro è volontà: e questa è ciò che attraverso la conoscenza e le sue forme ci appare come corpo, come organismo. Schopenhauer ripudia il concetto tradizionale dell'anima: l'intelletto è solo una funzione della volontà, che appunto in quanto tale, cioè in quanto attività, ci appare nell'obbiettivazione spaziale come cervello. Certo la volontà ci è data ancora sempre, nel senso intimo, sotto la forma del tempo come una successione di atti del volere: ma il tempo non l'altera sensibilmente: la volontà, così come è in noi, riproduce (almeno approssimativamente) la volontà così come essa è in sé.

Questa interpretazione dell'essere nostro è poi la chiave che ci permette di interpretare tutto il resto. Quando un oggetto, p. es., un corpo ardente, viene con noi a contatto, questo contatto si traduce

[1] W. II. 587.

in noi, sotto un aspetto, come uno stato piacevole o doloroso della nostra volontà; sotto un altro aspetto come l'azione d'un oggetto, percepibile ai sensi esterni, che viene a contatto col nostro organismo. Se ora noi esaminiamo quest'azione spogliandola delle forme conoscitive, in quanto è l'azione d'un dato sensitivo, dobbiamo chiederci: che cosa si cela sotto di essa? Che cosa è in sé? Schopenhauer risponde: Qualche cosa di analogo a ciò che noi apprendiamo allora direttamente in noi come sentimento, come processo della volontà (nel largo senso che Schopenhauer dà a questa parola). Quella volontà, che costituisce la realtà del nostro io, è allora in contatto e scambio d'azione con altri esseri che sono in sé altrettante volontà a noi straniere, le quali, venendo a contatto con noi, rivelano a noi l'essere loro anche attraverso le nostre attività conoscitive (tempo, spazio, causa) come oggetti della rappresentazione. La realtà in sé di tutte le cose è quindi analoga a quella realtà medesima che, come volontà, costituisce il fondamento dell'essere nostro e che ci è data poi anche in un secondo aspetto, attraverso le forme conoscitive come corpo, come organismo.

Ben s'intende che Schopenhauer non ci dà affatto quest'interpretazione come una verità scientifica, come un principio rigorosamente obbiettivo, fondato sulla conoscenza intellettiva e causale, che qui non ha più alcun diritto. Essa è solo il frutto d'un'intuizione filosofica ed è, come tale, « la verità filosofica per eccellenza ». Ma egli non ha mancato di cercare la conferma di questa sua intuizione metafisica fondamentale nei risultati delle scienze fisiche, che sempre sono costrette ad arrestarsi di-

nanzi ad entità impenetrabili, alle cosiddette forze naturali: ma che in certi rari casi possono anch'esse spingere lo sguardo al di là e riconoscere in queste entità la Volontà. Questo è l'argomento dell'opera *Sulla Volontà nella natura* (1835). Egli interpreta in questo senso tutti i fenomeni della natura inorganica: la gravitazione, l'impenetrabilità, la coesione, la solidità, l'elasticità, il peso. « In ogni tendere, che procede dalla natura d'un essere materiale e propriamente lo costituisce o che si manifesta attraverso a questa natura, dobbiamo riconoscere una Volontà: non vi è quindi materia senza manifestazione di Volontà. La manifestazione infima ed universale di questa Volontà è la gravità: che perciò è stata detta una forza fondamentale della materia. »[1] La materia non è quindi altro che la Volontà in quanto manifestata nelle forze elementari ed agente causalmente per questa via su di noi: da questo punto di vista Schopenhauer l'identifica in qualche parte con la causalità. Una Volontà è anche la forza oscura che nella vita delle piante cerca la sua via senza averne coscienza. Solo nel mondo animale sorge la conoscenza come una fiaccola destinata ad illuminare la via: la chiarezza dell'intelligenza progredisce poi nella scala ascensiva degli esseri fino a raggiungere il suo culmine nell'uomo di genio.

Ma in tutti i suoi gradi la conoscenza è sempre solo, secondo Schopenhauer, un fenomeno secondario: l'elemento fondamentale resta sempre la Volontà. La teoria della Volontà come essere primo ricorre già in Fichte, più esplicitamente in Schel-

[1] W. III. 281.

ling: ma Schopenhauer stesso ha notato che essa risale a Böhme. La volontà è il principio metafisico eterno che sottostà a tutte le cose. Esso è il substrato della coscienza, ma non è ancora cosciente. « L'incoscienza è lo stato primo e naturale di tutte le cose, lo sfondo da cui emerge poi, in alcune specie, la coscienza ». [1]

L'intelletto, anzi la facoltà di conoscere in generale, non è invece, secondo Schopenhauer, che il servo della Volontà e tale resta ancora nella grandissima maggioranza degli uomini. Solo nella conoscenza geniale diventa conoscere obbiettivo, disinteressato: allora è pura luce di conoscere, priva di ogni elemento volitivo. La separazione della Volontà dall'intelletto è, per Schopenhauer, un altro dei punti fondamentali della sua filosofia.

Ma esso è anche uno dei punti più contestabili. La prima cosa che dobbiamo osservare circa questa teoria della Volontà è che il concetto d'una Volontà inconscia è molto problematico. Anzitutto la Volontà si manifesta a noi per la coscienza: questa è ciò che ci rivela il mondo e l'esistenza stessa della Volontà: come può dunque questa essere qualche cosa d'incosciente? Come potremmo pensare un sorgere *ex nihilo* della coscienza e della conoscenza nel seno della Volontà? L'unione della Volontà e del soggetto della conoscenza costituirebbe allora veramente un insondabile mistero. Si aggiunga che il conoscere è ciò che crea, con le sue forme, ogni ordine nel mondo della volontà, crea la ragione e la bellezza e in fine illumina la Volontà e la libera. Non si comprende come ciò sarebbe possibile, se il

[1] W. II. 164.

conoscere fosse solo la creazione secondaria e in certo modo parassitaria d'un principio alogico ed incosciente. Occorre quindi forse qui richiamarci a qualche altro punto della filosofia schopenhaueriana, nel quale la Volontà, così come è in sé, è riconosciuta anzi come una specie di ipercoscienza, superiore al tempo ed allo spazio, che porta in sé il tempo e perciò è sempre al centro del tempo: nel suo seno si svolgerebbero, come una *restitutio in integrum*, la coscienza e la conoscenza.

Là dove Schopenhauer dice che la Volontà è « una forza naturale originariamente incosciente, agitantesi nelle tenebre, che si eleva poi alla coscienza di sé e si rivela a questa come Volontà »: oppure che l'intelletto non è che il risultato d'una « eruzione verso la luce dalle profondità dello sforzo incosciente, la cui essenza si rivela poi, nella coscienza così prodotta, come Volontà », [1] noi siamo probabilmente dinanzi ad una momentanea influenza del naturalismo contemporaneo. Ed è questa vena di naturalismo che dà qualche volta al suo linguaggio un colorito materialistico. Così quando identifica l'intelletto col cervello, quando dice che le forme *a priori* sono funzioni cerebrali egli non fa evidentemente altro che tradurre l'ordine soggettivo, spirituale, nel corrispondente ordine oggettivo, fisiologico: solo sembra dimenticare troppo che questo è soltanto un ordine parvente, fenomenico. In un passo della « Volontà nella natura » dice: « La conoscenza è un accidente della vita e questa un accidente della materia: ma la materia stessa non è che

[1] W. II. 335-36.

percepibilità dei fenomeni della Volontà. »[1] Qui i due punti di vista sembrano essere posti come paralleli ed equivalenti. Ma il vero pensiero di Schopenhauer deve essere cercato là dove afferma che la Volontà può essere priva di conoscenza, ma non mai incosciente. « Quando Schopenhauer pone una così recisa separazione fra intelletto e Volontà, egli vuole solo rinforzare metaforicamente la distinzione fra la parte oscura della Volontà e la parte illuminata ». [2]

Una seconda osservazione riflette la stessa qualificazione della Volontà come cosa in sé. La coscienza di noi stessi come Volontà implica sempre ancora, come già si è detto, l'opposizione col soggetto conoscente, che la conosce attraverso il tempo. La coscienza della Volontà in noi è il punto in cui conosciamo più immediatamente la cosa in sé: ma è una conoscenza ancora imperfetta ed opaca. In numerosi passi Schopenhauer riconosce che lì noi non abbiamo ancora la cosa in sé assoluta. Questo sembra essere in contraddizione con la sua esplicita affermazione che la cosa in sé è la Volontà. Ma quest'apparente contraddizione riposa solo sul duplice senso di « cosa in sé ». La cosa in sé *gnoseologica*, cioè l'essere che si rivela a noi come il fondamento immediato delle apparenze sensibili, è bene la Volontà quale noi l'apprendiamo, nel tempo, immediatamente nel nostro interno. Ma quest'interpretazione gnoseologica non ci dà ancora la cosa in sé metafisica: non ci fa pervenire ancora a quel fon-

1) W. III. 281.

2) Meditch - *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, 1923, p. 161.

damento ultimo che lo spirito nostro esige e che deve essere pensato come indipendente dalle forme della conoscenza e perciò straniero alla molteplicità ed al mutamento. La Volontà, così come la conosciamo alla luce della coscienza e nel mondo della rappresentazione, è nel tempo e perciò mutevole e molteplice. « Io non conosco la mia Volontà nella sua totalità come unità ma solo nei suoi singoli atti nel tempo ». [1] L'interpretazione gnoseologica, non basta a conferire alla Volontà i caratteri di perfezione della cosa in sé metafisica. Il mondo delle Volontà è ancora una Volontà divisa da se stessa, molteplice, dolorosa, vuota e senza fine. « Il mondo non è che il suo specchio: ed ogni limitazione, ogni miseria ed ogni dolore che essa contiene, appartengono all'espressione di ciò che essa vuole, sono così perché così essa vuole ». [2] Ma se noi consideriamo la Volontà nella sua totalità, dobbiamo riconoscere che essa ha la sua unità, il suo vero senso e il suo fine nella liberazione; e che in fondo, al di là della Volontà di vivere discorde, vana e dolorosa, si leva, come vera essenza delle cose, una Volontà morale, che anzi è, al suo limite, una Noluntas. Perciò quando Schopenhauer ci mette dinanzi, per una specie di anticipazione, all'unità ed alla perfezione della Volontà, egli ha dinanzi a sé la Volontà quale dovrà apparire nell'esperienza ideale superiore dell'uomo geniale e del santo, non quale essa appare a noi nell'esperienza ordinaria.

L'individuo nell'esistenza empirica con la sua intelligenza limitata non si eleva fino all'essenza ul-

1) W. I. 153.
2) W. I. 453.

tima delle cose: egli ne vede le parvenze innumerevoli come separate, anzi opposte. Nel mondo che si distende intorno a lui tutte queste parvenze sono in perpetua guerra fra di loro: il mondo è il teatro d'una lotta senza pietà in tutti i gradi dell'esistenza. Perciò la Volontà, in quanto dispersa in infinite volontà particolari, è sempre arrestata nel suo sforzo: di qui il dolore, che è uno stato positivo universale, tanto più sentito quanto più alta e è la coscienza. D'altra parte la Volontà così divisa non ha nessun fine positivo in cui possa arrestarsi: essa non è che la Volontà d'assicurarsi in qualunque modo un'esistenza miserabile ed effimera: ciò che gli uomini dicono piacere non è che la cessazione momentanea del dolore. Perciò la vita degli uomini è inesorabilmente condannata ad oscillare fra il dolore e la vacuità, la noia. All'illustrazione della miseria della vita Schopenhauer ha consacrato più capitoli delle sue opere. Egli è inesauribile nel mettere in luce tutte le cause dell'inevitabile infelicità dell'esistenza; la vanità della vita nel tempo, che dà al nulla delle cose un carattere dolorosamente effimero; il carattere positivo del dolore e negativo del piacere; il mistero impenetrabile dell'esistenza, della quale non possiamo penetrare la ragione: ed infine la guerra tra le creature, che vivono solamente le une sulla miseria e sulla morte delle altre. Il pessimismo schopenhaueriano è la cruda affermazione che la vita empirica non ha per sé alcun valore. Esso è fondato certamente su d'una visione realistica profonda, che è inutile velare con delle illusioni; ma il principio dei suoi apprezzamenti non è un superficiale calcolo utilitario, bensì un alto senso morale e religioso. La Volontà così come è incarnata nel

mondo non ha nulla di divino: il mondo non è una teofania. Anche il mondo umano non fa eccezione. Ciò che caratterizza in generale l'uomo sotto l'aspetto intellettuale è l'insipienza, la volgarità: sotto l'aspetto morale è la bassezza con la malvagità. « Il mondo è l'inferno e gli uomini sono a vicenda anime dannate e demonii ».[1] Anche i grandi malfattori della politica, che precipitano con indifferenza le masse nelle miserie più spaventose, non sono peggiori della media. « Napoleone non fu propriamente peggiore di molti uomini, per non dire della maggior parte degli uomini ».[2]

Quindi è vano parlare di progresso: il mondo empirico sarà sempre quello che è sempre stato. Le tanto vantate raffinatezze della civiltà e della tecnica non sono per Schopenhauer, come per Rousseau, che una vernice superficiale, la quale nasconde sempre le stesse miserie. Di qui si capisce la scarsa importanza che anch'egli, come Rousseau, annette alla storia ed alle sue micrologie. Il vero progresso è nel trascendere il mondo delle parvenze empiriche; al di là di esso, nella morale, nell'arte, nella liberazione Schopenhauer ci addita la speranza d'una coscienza migliore e d'una realtà migliore; se una vita felice non è possibile, è possibile, almeno per un piccolo numero di eletti, una vita alta, una vita eroica. La sua filosofia conclude quindi, almeno sotto un certo aspetto, con un relativo ottimismo.[3]

Noi possiamo ora comprendere in qual senso la

1) W. V. 313.

2) N. IV. 170-171.

3) R. Bazardjian - *Schopenhauer, der Philosoph des Optimismus*, 1909.

Volontà è la cosa in sé. Il mondo delle volontà particolari, in conflitto doloroso fra di loro, ci dà la cosa in sé da un primo, provvisorio punto di vista gnoseologico, non la cosa in sé metafisica, assoluta. Questa è la Volontà nella sua unità, rispetto alla quale la molteplicità degli individui non è che parvenza. Ma per giungere ad essa noi dobbiamo procedere oltre a questa prima constatazione e seguire la vita ascensiva dello spirito nella serie dei suoi gradi.

III

Schopenhauer non ha propriamente una filosofia della natura. Egli si interessò vivamente delle scienze della natura e ne accolse, da questo punto di vista, tutte le conclusioni. Ma fu abbastanza chiaroveggente per intravedere la vanità di ogni tentativo d'interpretazione sistematica della natura dal punto di vista filosofico. Egli parla, è vero, di una obbiettivazione della volontà e dei suoi gradi e sembra volerci dare, come Schelling, una teoria delle potenze. Ma si tratta, più che altro di espressioni infelici suggerite dalla filosofia della natura del suo tempo. In nessuna parte egli va al di là di un abbozzo molto generico: in nessuna parte si chiede esplicitamente perché e come la Volontà unica passi ad incarnarsi nel mondo delle volontà particolari. Egli si limitò, in questa parte, a mettere in luce un piccolo numero di principî generali in modo da rendere possibile un'interpretazione ed una sistemazione complessiva: ma ripudiò energicamente ogni

storia del mondo, ogni cosmogonia. Il primo di questi principî è l'interpretazione di tutti i fenomeni come Volontà, come un mondo di volontà particolari che si urtano e lottano fra loro, mosse dalla sola volontà di vivere. Il secondo è che tutti i fenomeni, in cui si traducono per la nostra rappresentazione gli atti delle volontà particolari, sono collegati fra loro, senza eccezione, dalla legge di causalità, che è una legge *a priori* della nostra rappresentazione. Il terzo è che, nonostante questa concatenazione rigorosa, nonostante l'opposizione e la lotta reciproca, in questo mondo di volontà particolari operano dei principî di libertà, delle unità ideali, che Schopenhauer ha assimilato alle idee platoniche. Tutte le forze naturali, tutte le specie animali e vegetali, tutti gli individui umani sono, nell'essenza loro, principî liberi di un mondo ideale. Il quarto principio è che l'azione di queste unità ideali si esprime nella concatenazione causale fenomenica come finalità. La finalità è un'espressione dell'unità della Volontà; nelle stesse forze naturali vive già quella Volontà una e identica che si eleva poi verso combinazioni più complesse negli esseri organici e che perciò mette già qui al servizio di esse le sue stesse manifestazioni primitive. Anche il fenomeno così mirabile e misterioso degli istinti animali è una manifestazione di questa unità teleologica della Volontà.

La vera metafisica di Schopenhauer è una metafisica dello spirito e si svolge nell'ambito della coscienza. Il punto di partenza dev'essere preso nella coscienza empirica; il vero processo metafisico è il processo delle forme dello spirito che si levano sulle basi dell'esperienza. Ciò che caratterizza questa

è la traduzione del dato nelle forme *a priori* del conoscere (tempo, spazio, causa), che hanno la loro espressione unica nel « principio di ragione », nel principio cioè dell'universale e necessario collegamento di tutti gli elementi della nostra esperienza sotto le forme *a priori*. Schopenhauer considera in qualche parte il principio di ragione come il principio dell'individuazione, come il germe della particolarità, dell'instabilità, della dipendenza, come il principio che esprime la vanità dell'essere singolo, che ha sempre solo una realtà relativa. Ma altrove e più rettamente lo considera anche come la prima forma della unificazione dell'esperienza, come la prima rivelazione dell'unità della Volontà.

Il primo grado di elevazione sopra l'esperienza è costituito nell'uomo dalla *ragione*, che è la facoltà dei concetti, delle conoscenze astratte. L'esperienza nelle forme del tempo, dello spazio e della causa ci dà le conoscenze intuitive (sensibili); la ragione astraendo da queste ci dà i concetti. L'atto per cui la mente passa dalla molteplicità intuitiva all'unità concettuale è il giudizio. Ciò che sono per l'intelligenza le rappresentazioni, sono per la ragione i concetti: che sono rappresentazioni di rappresentazioni, simboli per mezzo dei quali riteniamo ed utilizziamo una grande quantità di conoscenze intuitive. Le complicate organizzazioni del sapere astratto vengono fissate per mezzo del linguaggio. Il principio che ordina i concetti è il principio di verità logica (*principium rationis sufficientis cognoscendi*). La verità logica dei concetti può essere fondata direttamente sopra i dati dell'intuizione o sopra altri concetti. Schopenhauer si è occupato anche delle regole logiche che reggono i rapporti dei concetti ed

ha esposto queste norme logiche fondamentali con molta chiarezza. Come un'appendice alla teoria della ragione di Schopenhauer può considerarsi la sua dialettica eristica, un'originale ed acuta disquisizione sugli artifizi della disputa.

Per Schopenhauer le creazioni concettuali della ragione sono semplici elaborazioni formali, abbreviamenti utili del sapere intuitivo; esse stanno a questo come la luce della luna a quella del sole. Giustamente Schopenhauer mette in evidenza in una serie di belle pagine nella seconda parte del libro I del « Mondo ecc. » (§ 8 ss.) l'originarietà e l'importanza del sapere intuitivo di fronte alla ragione. Però riconosce che il conoscere astratto estende indefinitamente il regno del sapere e rende possibile l'ordine sotto leggi in ogni campo teorico e pratico. Esso ha perciò una grande importanza per la vita morale. Sopratutto poi prepara la via all'intuizione filosofica, all'intuizione del mondo ideale: per esso compare per la prima volta la riflessione sull'esistenza, l'aspirazione a penetrare il mistero, il « bisogno metafisico ». In esso hanno la loro radice tutte le religioni e le filosofie.

Tuttavia nei gradi più bassi della vita anche la ragione serve soltanto alla volontà individuale ed al suo egoismo. L'atto più semplice, più elementare della Volontà dispersa nella molteplicità è l'affermazione di se stessa nella sua particolarità, l'affermazione del proprio corpo (che ne è l'obbiettivazione) e la soddisfazione dei proprii bisogni più elementari. La conoscenza in genere non gli serve in questo stadio ad altro. La maggior parte degli uomini non si eleva sopra questo grado elementare della vita. L'individuo, nonostante la sua piccolezza

insignificante, prende sé come il centro di tutto e pone sopra tutte le cose la sua esistenza ed il suo benessere, pronto a sacrificare a questo fine tutto il resto del mondo. Anzi quando la volontà accentua questa affermazione energica di se stessa, essa giunge a negare, anche senza utile proprio, quella di tutti gli altri, che essa trova sulla sua strada: all'egoismo si associa la crudeltà. La ragione, intesa (nel senso che le dà Schopenhauer) come sistemazione astratta dell'esperienza, non ha punto la virtù di trasformare l'egoismo in moralità: giustamente spesso Schopenhauer ripete che altro è agire ragionevolmente, altro agire moralmente. Ma la ragione, estendendo l'esperienza e sopratutto aprendo ad essa la sfera degli interessi spirituali, affina anche l'egoismo ed apre la via alle forme superiori di vita.

Come una sistemazione razionale dell'egoismo in questo senso deve considerarsi la morale eudemonologica degli « Aforismi sulla saggezza nella vita ». Schopenhauer stesso avverte che egli si è posto lì da un punto di vista provvisorio, contrario al suo pessimismo. Essa ha per scopo non di essere una guida alla felicità, ma di condurre coloro, che aspirono alla felicità, a veder le cose come realmente sono e, attraverso questa visione, a conquistarsi un punto di vista più elevato e più vicino alla vera saggezza. Questi Aforismi costituiscono una delle più belle opere di Schopenhauer, semplice, popolare, piena di intuizioni profonde e di salutari ammaestramenti.

Un'altra creazione dell'egoismo illuminato dalla ragione è lo Stato: ma qui interviene già, almeno in parte, la luce superiore d'un'intuizione morale. La volontà egoistica tende naturalmente alla invasione

della sfera delle volontà degli altri: questo è ciò che si dice ingiustizia. Questo giudizio è fondato sopra un oscuro e diffuso sentimento, che attribuisce all'individuo una specie di diritto naturale, d'origine morale, sopra se stesso, le sue manifestazioni, le sue attività e il prodotto di queste attività: questa è l'origine del diritto di proprietà, che è, in fondo diritto sopra i frutti del proprio lavoro. Perciò colui che soffre l'ingiustizia sente che ciò non dovrebbe essere; ma anche chi la commette non può non sentire che non dovrebbe commetterla e ne prova in qualche modo rimorso. Da questa opposizione all'ingiustizia nasce il diritto: sotto questo rispetto la teoria del diritto è un capitolo della morale. Però un altro e più essenziale elemento del diritto deriva dall'egoismo. La lotta fra gli individui è causa di innumerevoli dolori: la ragione insegna loro ben presto i vantaggi che nascono dalla soppressione di questa lotta, dal rispetto reciproco della sfera d'azione individuale. Così ha origine per una specie di contratto sociale la legge. Non bisogna però credere che nella realtà concreta la forza si risolva così, per un accordo pacifico, nella legge; lo Stato è sempre in origine un'istituzione della forza, ma d'una forza che, sotto l'influenza del volere collettivo, si orienta verso la legge. Il principio morale della giustizia resta sempre alla base della formazione del diritto; ma l'elemento, che in esso prevale, è l'elemento esteriore, egoistico. Perciò in genere il diritto considera l'atto ingiusto unicamente nel suo risultato esteriore, nella sofferenza inflitta; esso mira unicamente ad impedire il fatto fisico della violazione della volontà altrui: la sua azione non va oltre. Esso non si cura della disposizione in-

teriore, non invade la sfera della morale. Dopo d'aver tolto dalla morale il suo criterio supremo — l'esigenza della inviolabilità delle volontà singole in se stesse — esso costituisce una specie di tecnica, che ha per scopo di determinare, in ogni caso, quell'accordo che la rende possibile: così esso crea un complesso di norme circa la proprietà, circa le obbligazioni e circa la reazione punitiva. Lo Stato è quindi essenzialmente una creazione razionale dell'egoismo, un istituto di protezione contro l'ingiustizia; esso è « un mezzo di cui si serve l'egoismo illuminato della ragione ».[1]

Tre sono pertanto in concreto i momenti che concorrono nello Stato: 1°) la violenza dei forti, che sottomette la massa ad una forza sola; 2°) l'egoismo dei dominati, che in questo assoggettamento trova il proprio interesse; 3°) l'elemento morale, il desiderio di giustizia. L'elemento che prevale è l'elemento egoistico; la maggior parte degli uomini non è che scarsamente accessibile ai sensi di giustizia e di moralità. Ma l'elemento morale è l'elemento originario, che resta sempre appresso ancora il principio regolativo: perciò il diritto è, nel suo insieme, una preparazione alla vita morale. Il progresso nella politica sta nel subordinare sempre più largamente le istituzioni dell'egoismo e della violenza alla moralità ed alla giustizia. « Porre la forza al servizio del diritto così che questo regni per mezzo della forza — ecco il problema dell'arte politica ».[2] Questo vale teoricamente così nei rapporti della politica interna come nei rapporti fra Stato e Stato;

1) W. I. 442 segg., III. 575.
2) W. V. 255 segg.

purtroppo però in questi rapporti, nonostante le dichiarazioni ipocrite dei governi, vige sempre ancora praticamente il diritto del più forte.

Schopenhauer non si è di proposito occupato del problema sociale: ma ha nei *Parerga und Paralipomena* riflessioni notevoli su diversi punti, specialmente sulla servitù economica e sul lusso. Anche sul problema ebraico ha considerazioni ragionevoli ed oggi perfettamente attuali.

IV

Il diritto ha, come si è veduto, alla sua origine un'intuizione morale; ma nella sua costituzione concreta è poi l'opera della ragione messa a servizio dell'egoismo. Nella morale invece la ragione ha una funzione sussidiaria e secondaria. La direzione essenziale è data qui dall'intuizione: i risultati delle intuizioni morali vengono poi fissati in un sapere concettuale stabile, il quale contiene in sé tutta la potenza dell'intuizione in esso fissata e può per virtù di essa resistere alle impulsioni momentanee e dare alla condotta una linea coerente e sicura. L'elemento creativo della moralità è costituito da un sapere più alto che l'intelligenza e la ragione, da un'intuizione ideale, che è stata caratterizzata, ma a torto, come un sapere irrazionale. Certo, dato il concetto che Schopenhauer ha della ragione, è naturale che egli ripudii la teoria che fa risalire la moralità alla ragione. Egli non ammette alcun valore metafisico alla ragione come intuizione del

soprasensibile: essa è per lui solo una facoltà secondaria, la facoltà dei concetti. Vi può essere una condotta ragionevole unita alla più nera malvagità; altro è la moralità, altro l'agire ragionevolmente. Chi può dire che i precetti di Gesù siano razionali? Ed i precetti di Machiavelli sono forse irragionevoli? La ragione può essere un sussidio così nel bene come nel male. Quindi egli ripudia recisamente l'imperativo categorico di Kant: nel quale egli vede un semplice sostituto della morale teologica.

Ma Schopenhauer ha probabilmente torto nel considerare la morale kantiana come fondata esclusivamente su concetti, su astrazioni: certamente poi ha torto quando nega ogni valore metafisico alla ragione. Anch'egli deve riconoscere, come Platone, che il sapere concettuale, se non è visione di entità metafisiche, ha in questa visione il suo compimento. « Le Idee sono le eterne forme delle cose, i rappresentanti intuitivi ed adeguati dei concetti. [1]) La Volontà, come una e identica, è sopra il tempo, lo spazio e perciò sopra la molteplicità. Tuttavia essa comprende in sé una molteplicità di principî ideali, di « Idee ». Schopenhauer non è sempre chiaro, né costante nel determinare il rapporto di queste « Idee » con l'unità della Volontà; come del resto non è chiaro nemmeno Platone nel conciliare la molteplicità del suo mondo ideale con l'Uno. Egli le assimila alle Idee platoniche e ne fa quindi qualche cosa di trascendente, considerandole come gradi immediati dell'obbiettivazione della Volontà: ma nello stesso tempo identifica con

1) N. IV. 20.

esse le forze naturali e le specie animali e vegetali e così le accosta alla molteplicità relativa e fenomenica. Ad ogni modo a noi basta considerare il mondo delle Idee come un mondo che è per noi una rivelazione superiore dell'essenza della Volontà ed al quale corrisponde un grado della conoscenza superiore alla conoscenza empirica secondo il tempo, lo spazio e la causa.

Le Idee son costituite in primo luogo, come si è detto, dalle forze naturali: ad esse appartengono anche i tipi degli esseri viventi, a ciascuno dei quali corrisponde un'entità intelligibile: « la specie non è che l'Idea dispiegata e distesa per il suo passaggio nel tempo ». [1] Sul rapporto dell'individuo umano con le Idee Schopenhauer oscilla. Ora sembra ritenere la distinzione fra individui come un'apparenza fenomenica e contrappone all'individuo, fenomeno futile e passeggiero, l'idea della specie come sola vera realtà. « La coscienza presuppone l'individualità, ma questa appartiene già al suo fenomeno ». [2] Il carattere è soppresso dalla negazione della Volontà: nell'affermazione esso è ancora sempre fenomeno, molteplicità, egoismo, dolore. Altrove invece identifica, almeno in una certa misura, ogni individuo con un'Idea platonica. Solo con questa presupposizione possiamo spiegarci come la vita d'un uomo sia o sembri, guidata da una potenza superiore che, senza sua coscienza e spesso contro sua volontà lo dirige in modo provvidenziale: questa finalità del destino personale, su cui Schopenhauer ci ha lasciato una curiosa memoria,

[1] W. II. 569; 599 segg.
[2] W. II. 381-382.

è una manifestazione dell'Idea, dell'unità intelligibile, che è il fondamento della vita del singolo. Tutta la teoria poi della libertà è fondata, in Schopenhauer, sul presupposto che ad ogni individuo empirico corrisponda un'unità, un carattere intelligibile per sé esistente e quindi libero.

A questo regno delle Idee corrisponde, da parte dell'individuo, una forma di conoscenza che è una vera intuizione ideale: il conoscere, che nelle sue origini e nel suo primo stadio non è che un servo della volontà egoistica, si sottrae a questa servitù e diventa un'attività liberatrice. L'individuo nel suo isolamento egoistico non ha da principio altro fine che la conservazione di sé: la sua visione non va al di là di questo interesse. Ma già nella vita egoistica appariscono presentimenti superiori: uno di questi abbiamo veduto essere quel senso vago di moralità che dà origine al diritto. Un presentimento di questa natura è anche l'amore, nel quale parla l'idea della specie: idea che si offre nel tempo come la serie degli individui successivi ed identici, nei quali vive la specie. È questa visione che sta a fondamento dell'interesse profondo dell'individuo per la procreazione e la conservazione della prole. All'istinto sessuale ed alla filosofia dell'amore Schopenhauer ha dedicato alcuni capitoli molto interessanti. Ma egli lascia in questa trattazione quasi completamente da parte l'aspetto ideale dell'amore come unità spirituale e, pure mettendone in rilievo il valore metafisico, dà alla sua trattazione un carattere prevalentemente fisiologico, naturalistico. Egli vede allora in questa estensione della vita solo l'affermazione energica, quasi colpevole, della Volontà di vivere; l'amore diventa per lui un inganno della

natura, la quale, illudendo l'individuo, lo induce a sacrificarsi alla specie. Con questo concetto dell'amore si connette la sua visione pessimistica della donna, a cui l'ideale femminile moderno ha conferito una così brutale verità.[1]

Il valore metafisico dell'intuizione ideale viene invece alla piena luce nella vita morale. L'affermazione della propria volontà individuale, in quanto stabilisce una distinzione assoluta fra sé e gli altri esseri e non indietreggia dinanzi alla negazione delle volontà altre da sé, costituisce la malvagità morale. Ma anche il malvagio ha il presentimento della verità, dell'unità di tutti gli esseri: ciò che provoca il rimorso in chi commette un atto ingiusto è il sentimento confuso della sua unità con colui che soffre. La conoscenza intuitiva esplicita di questa verità è il fondamento della bontà, cioè della moralità: la quale non è quindi il risultato di considerazioni astratte, ma d'un'intuizione. Un'intuizione di questo genere è già la giustizia. Il proposito di non andare con l'affermazione dell'essere nostro fino alla negazione dell'altrui è già una forma negativa della bontà e presuppone una visione intuitiva dell'essere altrui, che ha la forza di trattenerci dal nuocergli. Col concetto della giustizia Schopenhauer connette il dovere, che egli limita rigorosamente ad una parte della moralità. Vi sono azioni, la cui omissione costituisce una lesione altrui, un'ingiustizia: queste costituiscono i doveri: i quali presuppongono perciò sempre un'obbligazione. L'ingiustizia può avvenire per mezzo della

1) A. Fauconnet - *Essai sur la psychologie de la femme chez Schopenhauer*. *J.S.G.* III. p. 49-72.

violenza o della frode (menzogna). Sulla questione della menzogna Schopenhauer ripudia l'eccessivo rigorismo di Kant e ne dà una soluzione molto più umana e pratica. — La carità va un passo oltre: per essa noi ci immedesimiamo più completamente con la personalità altrui, tanto che consideriamo il suo soffrire come nostro e sacrifichiamo in grado maggiore o minore il nostro interesse all'altrui. Schopenhauer ha avuto il merito di estendere questo sentimento anche agli animali, che egli considera come fratelli dell'uomo: sebbene non sia in questo punto sempre coerente.

Il principio vero e proprio della morale schopenhaueriana è dunque la pietà: e questo principio è fondato sull'identificazione del mio io con l'altrui, sulla coscienza dell'identità fondamentale degli esseri, che solo l'illusione separa e rende stranieri gli uni agli altri. La pietà non ne è che il riconoscimento. L'azione negativa della pietà dà origine alla virtù della giustizia; l'azione positiva dà origine alla carità. In questo senso della pietà, nella bontà morale, sta secondo Schopenhauer il vero valore dell'individuo. [1)]

La differenza tra il principio schopenhaueriano e il principio kantiano non è forse così grande come Schopenhauer crede. La pietà è un atto della nostra personalità ideale, un'inserzione del trascendente nella coscienza empirica: l'imperio che essa esercita sulla nostra volontà empirica non differi-

1) A questa fondazione della morale sulla pietà sono state mosse molte obbiezioni. Si veda: Hartmann - *Phaenomen d. sittl. Bewusstsein.* 1897, p. 225 segg.; Meditch - *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer,* 1923, p. 335 segg.

sce sostanzialmente dall'imperio d'una legge. La sola differenza è che, in questa, l'intuizione ideale è tradotta, per opera della ragione, in una formula universale: la cui universalità del resto, è già implicata nella stessa intuizione morale. Il concetto del valore formale *a priori* della legge è fondato in Kant sull'esigenza del rispetto della personalità morale; la diversità delle due dottrine non è quindi un dissidio sostanziale e procede, più che da altro, dal diverso senso che essi dànno alla parola «ragione».

Con il problema della moralità si connette strettamente il problema della libertà. Noi sappiamo che tutti i fenomeni sono rigorosamente concatenati secondo il principio di causa. Quindi anche gli atti umani sono sempre determinati. «L'uomo è, come tutti gli oggetti dell'esperienza, un fenomeno nel tempo e nello spazio e siccome la legge di causalità vale *a priori* di tutti i fenomeni senza eccezione, anche l'uomo è sottomesso a questa legge». Tuttavia noi abbiamo tutti un presentimento di essere liberi, anzi crediamo d'avere nella coscienza una testimonianza positiva della nostra libertà. Ma Schopenhauer acutamente mostra che la testimonianza della coscienza non ha un valore probante per la soluzione di questo problema. Essa attesta solo che, una volta presa una decisione, questa (salvo impedimenti esterni) può estrinsecarsi nell'azione: io posso p. es., se voglio, alzarmi, uscire, parlare o tacere. Ma la questione è ben altra. Essa chiede: posso io volere indifferentemente qualunque cosa? Dipende del tutto da me, come il fare, anche il volere? L'apparente facoltà di scelta è dovuta in realtà all'ignoranza nostra dei motivi che

ci determinano: e se spesso noi esitiamo e sembriamo oscillare fra decisioni diverse, ciò avviene perché in noi non agiscono solo, come presso l'animale, i motivi sensibili presenti, ma anche i motivi astratti, i quali aprono una più vasta sfera ai fattori della decisione e dànno così l'illusione di una indeterminazione della volontà. Tuttavia la coscienza che abbiamo della libertà è un presentimento che non erra: ma questa libertà non si riferisce all'atto, che è sempre determinato, bensì al fattore intelligibile, che è il soggetto dell'atto ed è una libera posizione. Schopenhauer si richiama qui alla teoria kantiana della libertà intelligibile. Il processo causale è costituito dal legame necessario tra due fenomeni, dei quali l'antecedente (causa) produce il susseguente (effetto). La causa deve perciò agire su d'un substrato antecedentemente esistente: la qualità dell'effetto dipende non solo dalla causa agente, ma anche dalla natura di questo substrato sul quale essa agisce. Ora causa ed effetto sono fenomeni, ma questo substrato non è un fenomeno: è qualche cosa che non dipende, quanto al suo essere, da alcuna causa (le cause agiscono su di esso e vi provocano gli effetti, ma non lo producono), è qualche cosa che è in sé, quindi è assolutamente libero di essere o di non essere, di essere in un modo od in un altro. Questa libertà è una libertà del tutto indeterminata e negativa ed è propria di tutte le cose. Nell'uomo questo substrato è il carattere, quella volontà primitiva ed inalterabile che reagisce ai motivi come il carattere d'un metallo reagisce all'azione degli acidi. Il carattere individuale appartiene, come si è veduto, al mondo delle Idee: perciò non entra nel tempo ed è immutabile. Ogni

nostra azione è il risultato del carattere e dei motivi forniti dalla conoscenza. I mutamenti della condotta risalgono ai motivi: il carattere rimane sempre lo stesso. Ciò che appare come carattere acquisito non è che una migliore conoscenza che possiamo acquistare del nostro carattere immutabile e quindi una certa possibilità di agire con riflessione e con metodo conformemente ad esso. Il carattere intelligibile si svolge poi nel tempo come successione di atti; questa successione ci dà il carattere empirico, che è in realtà lo stesso carattere intelligibile come noi lo conosciamo empiricamente nelle sue reazioni. Il carattere intelligibile, essendo libero, può mutarsi o negarsi, però non nel tempo. « Non è stabilito (diceva Schopenhauer in una conversazione con Frauenstädt) che la Volontà, come cosa in sé, sia immutabile e debba sempre volere: l'immutabilità vale solo del fenomeno della Volontà, del carattere empirico ».[1] Perciò la libertà non interrompe affatto la concatenazione empirica: essa risiede solo nell'*esse*, non nell'*operari*. Infatti la responsabilità si riferisce al carattere, non all'azione: in fondo noi ci sentiamo responsabili di ciò che siamo, non di ciò che facciamo. La liberazione finale procede da una libera negazione della Volontà intelligibile.

Anche i più fedeli interpreti di Schopenhauer, come P. Deussen, ammettono che vi sono nella teoria del carattere intelligibile dei punti molto contestabili. Schopenhauer stesso riconosce in qualche punto che non si può attribuire a tutti gli uomini un carattere intelligibile, una natura eterna:

1) *Gespräche*, ed. Grisebach, p. 18.

che la varietà delle Idee non concerne la Volontà assoluta, ma è già qualche cosa di fenomenico. Il che equivale a riconoscere che noi non possiamo porre nella cosa in sé una molteplicità assoluta di caratteri di diverso valore morale, coi quali introdurremmo in essa la discordia, la perversità e il dolore, che ne è la conseguenza. In realtà la cosa in sé, assolutamente libera e perfetta, ha un carattere divino: ciò che vi è in noi di divino non può essere una particolarità individuale fissa per sempre, ma deve essere, come la grazia, una partecipazione maggiore o minore della stessa unità divina. « In verità il nostro carattere intelligibile, scrive il Deussen, è la natura divina per sé esistente, libera, senza qualità, che si manifesta in ogni atto morale e toglie e nega la nostra natura empirica legata alle nostre qualità. La negazione della Volontà non è quindi un atto unico, ma viene all'esistenza in ogni anche minimo atto morale: essa è la possibilità, presente in ogni azione, di liberarci dal velo fenomenico di Maya e di fare ritorno alla nostra eterna e libera natura divina ». [1]

V

La pietà è già un primo grado della negazione della volontà particolare, operata da quella visione della realtà ideale che è l'intuizione morale. La contemplazione delle Idee, che è il fondamento dell'arte, è un altro passo in questo senso; essa apre la

[1] *J.S.G.* III. p. XI-XII.

via alla visione religiosa e, attraverso questo, alla negazione totale. Già nella prima edizione della « Quadruplice radice » Schopenhauer aveva espresso l'idea che l'essenza dell'artista è affine a quella del santo. Originariamente la conoscenza è tutta al servizio della Volontà incarnata negli individui; quindi essa coglie solo ciò che per essa è interessante da questo punto di vista. Né bisogna illudersi che la scienza abbia un carattere diverso; essa è solo un'estensione sistematica di questa conoscenza interessata. Con la intuizione delle Idee l'uomo si eleva ad una forma di conoscenza superiore, nella quale sono trasfigurati e l'oggetto ed il soggetto. L'Idea platonica, pure escludendo le particolarità individuali della realtà empirica, implica sempre ancora « la forma generale della rappresentazione, che consiste nell'essere oggetto per un soggetto ».[1] Ma l'oggetto è l'oggetto eterno incarnato nelle Idee platoniche, è l'immediata obbiettivazione della cosa in sé. Ed il soggetto non è più l'intelletto penetrato dalla volontà individuale limitata e cupida, ma è il soggetto conoscente puro, l'occhio limpido dell'universo intiero.

L'Idea, oggetto dell'arte, non è quindi il concetto. Questo è, rispetto all'Idea, solo una preparazione, un disegno schematico. Quindi « per ogni idea vi è un concetto, ma non per ogni concetto vi è un'Idea ».[2] Il concetto è sempre un'unità logica, astratta; l'Idea invece si traduce in un'intuizione concreta, per la quale l'esperienza e l'immaginazione dànno gli elementi: l'unità sua è un'unità vivente,

[1] W. I. 240.
[2] N. IV. 267.

la quale si rivela solo a quell'intuizione geniale che è l'intuizione estetica. Essa viene a noi da una sfera superiore di realtà, della quale lo spirito ha *a priori* il presentimento. L'artista ci rivela la bellezza quale egli stesso non l'ha mai veduta; egli sa esprimere ciò che la natura non gli aveva offerto che balbettando; ciò che lo guida è il presentimento di qualche cosa di soprasensibile, che egli poi traduce in uno schema, in un simbolo sensibile.

Questa distinzione del concetto dall'Idea è la ragione per la quale Schopenhauer condanna nelle arti plastiche l'allegoria. Le arti plastiche hanno per compito di rivelarci, nell'elemento intuitivo, concreto un'Idea: quando invece, come nell'allegoria, richiamano un concetto, esse fanno appello ad un modo di espressione di tutt'altro ordine, straniero alla loro natura: l'opera d'arte, invece di essere il simbolo immediato d'un'Idea, diventa allora una scrittura, un segno ideografico, che ci rinvia ad un'astrazione. Vi possono essere dei quadri allegorici belli: ma ciò che è bello in essi non è la rappresentazione allegorica: è l'elemento intuitivo, indipendentemente dalla sua intenzione allegorica. Questo determina il valore che hanno dal punto di vista dell'arte i simboli, gli emblemi ecc. L'allegoria può avere invece il suo posto nella poesia, dove l'elemento materiale è costituito da parole che rappresentano concetti: questi concetti richiamano in noi le rappresentazioni intuitive corrispondenti; che sono materia dell'arte. Nell'allegoria poetica la parola (e il concetto corrispondente) serve a richiamare un altro concetto: ma questo dà poi l'elemento intuitivo, che è il vero elemento estetico. Tutte le espressioni figurate, metafore, parabole ecc.

sono allegorie di questo genere. Quindi qui non si passa (come nell'allegoria delle arti plastiche) dall'elemento intuitivo ad un concetto; ma da un concetto ad un altro concetto e da questo all'elemento intuitivo.

Il soggetto puro della conoscenza, che è il soggetto della visione estetica, è il soggetto libero dalle particolarità della volontà individuale. « Quando alcuno nella contemplazione dimentica se stesso, sa soltanto che contempla, ma non sa più chi è, cioè sa di sé solo in quanto sa degli oggetti, allora si eleva al soggetto puro del conoscere e non è più un soggetto (sempre limitato e particolare) del volere ».[1] Questo soggetto puro, eterno, inconoscibile, è già quello che sostiene anche il conoscere imperfetto e frammentario dell'esperienza; ma viene alla luce nella sua purezza solo nell'intuizione estetica, come soggetto delle Idee. Questa conoscenza geniale isola l'oggetto suo dalla corrente dei fenomeni e lo pone dinanzi a sé come qualche cosa di unico e di eterno: nell'oggetto esso vede l'Idea. La potenza del genio estetico consiste nella perfezione e nell'energia di questa intuizione ideale. Schopenhauer riconosce ed accentua l'affinità tra la genialità estetica e la genialità filosofica: « l'arte, egli dice in uno dei frammenti giovanili, è la più profonda e più vera conoscenza dell'essenza propria del mondo ».[2] Ma mentre la filosofia fa appello alle rappresentazioni concettuali della ragione, l'arte è una filosofia in immagini e fa appello alla rappresentazione intuitiva; quindi non ha l'univer-

1) N. IV. 22.
2) W. X. 177-178.

salità e la stabilità del pensiero filosofico. Schopenhauer si arresta volontieri ed a lungo sulla mentalità dell'uomo geniale e sulla separazione profonda del geniale dal volgare, in cui « l'intelletto è solo al servizio del ventre ».[1] Anch'egli però riconosce che essa confina in qualche punto con la follìa. Nell'un caso e nell'altro è alterata la conoscenza esatta della concatenazione delle cose: la visione dell'Idea è come una grande luce, che toglie la capacità di vedere distintamente le cose circostanti.

La visione estetica agisce come una liberazione; essa ci strappa alla servitù ed alle miserie della volontà interessata e ci trasporta nell'etere puro della contemplazione impersonale. Anche l'oggetto più insignificante può essere bello, quando è contemplato con quell'obbiettività serena staccata da sé, che è propria del soggetto puro della conoscenza: tutti gli oggetti in genere sono più o meno belli secondo che sono più o meno atti a determinare nel soggetto quello stato di contemplazione pura. È quest'obbiettività che conferisce alle visioni del passato un fascino strano, affine al fascino estetico: esse ci immergono in una contemplazione che è libera dalle miserie della volontà. Quest'elevazione è prodotta anche dalla contemplazione della natura, le cui bellezze ci rapiscono e ci trasportano nella sfera della conoscenza pura. Quando questa serenità di visione è ottenuta di fronte a cose o forze, che in certa maniera con la loro immensità ci opprimono e quasi ci annullano, noi abbiamo il senso del sublime: esso nasce dal contrasto fra la piccolezza e il nulla del nostro io come soggetto della volontà

[1] W. V. 72-101.

e la coscienza immediata del nostro io come soggetto puro della conoscenza, che è il centro e il fondamento di tutte queste grandezze esteriori. Un'altra varietà del bello è il grazioso, che è, nella rappresentazione dinamica, ciò che è, nella rappresentazione plastica, statica, l'armonia delle parti. Quando l'azione o il movimento corrisponde in modo puro e perfetto all'Idea che si obbiettiva in esso, in modo che non si abbia niente di straniero o di superfluo, abbiamo quella forma di bellezza che si dice la grazia. Essa è l'espressione corretta e misurata di un atto di volontà per mezzo del movimento o dell'atteggiamento, che in esso si obbiettiva. La grazia completa la bellezza: essa non può anzi sussistere senza un certo grado di bellezza. L'attraente invece può essere piacevole, ma non ha valore estetico: il regno della bellezza cessa dove comincia l'interesse della volontà.

L'uomo geniale può utilizzare la sua potenza di visione per riprodurne l'oggetto in un libera creazione: questa creazione costituisce l'opera d'arte. Questa offre al nostro spirito gli elementi ideali della conoscenza isolati da ogni rapporto con la volontà: mentre per afferrare l'Idea nella realtà è necessario attuare una certa astrazione dalla volontà, il genio dell'artista compie per noi nell'opera sua questo sforzo. Ciò rende possibile al maggior numero di elevarsi al disopra della loro prosaica personalità e di partecipare, almeno momentaneamente, alla visione delle Idee. « Possedere un dono di visione che ci fa penetrare fino all'essenza delle cose indipendentemente da tutte le loro relazioni — ecco il dono innato, l'essenza del genio; essere in grado di far partecipare gli altri a questo

dono e di comunicar loro una tale facoltà di visione — ecco la parte acquisita e tecnica dell'arte ». [1]

La più semplice forma di arte è l'architettura. Vi è una bellezza in certe manifestazioni delle forze naturali, che ne facilita l'intuizione chiara come Idee: questo è il fondamento precipuo della bellezza architetturale. In essa l'artista rappresenta in certo modo la combinazione e la lotta della gravità, della resistenza, della coesione e della luce, che, « riflessa dalle masse potenti ed opache, dagli spigoli vivi e dalle forme complesse, spiega nel modo più netto e più chiaro la sua natura e le sue proprietà ». [2]

Le arti plastiche ci dànno la conoscenza delle Idee delle cose attraverso gli occhi dell'artista; noi prendiamo in certo modo in prestito da lui la potenza di vedere e godiamo così, per simpatia, della serenità profonda e del completo annientamento della Volontà, che gli sono stati necessari per assorbire intieramente il suo essere conoscente nel seno di quegli oggetti inanimati od animati, che sono stati oggetto della sua contemplazione estetica. Di questi oggetti è specialmente la natura umana, che è fatta servire alla rappresentazione d'un'umanità ideale. Nella figura umana l'Idea è rappresentata dal carattere individuale: ma le sue particolarità non si possono separare dal carattere generale dell'umanità: il carattere individuale deve, per avere valore estetico, avere qualche cosa di generale, corrispondere ad un aspetto dell'Idea dell'uomo; anche il ritratto deve in un certo senso,

1) W. I. 264.
2) W. I. 289.

se vuole essere opera d'arte, idealizzare l'individuo. In questo apprezzamento non bisogna però confondere il valore esteriore, relativo alla Volontà, con il valore interiore. Un evento della più grande importanza storica può essere, dal punto di vista del suo valore interiore, uno dei fatti più banali e più vili; una scena della vita ordinaria, quando mette in luce un aspetto essenziale dell'umanità, può avere invece un valore interiore considerevole: ora è questo solo che conta per l'arte. Tra le arti plastiche la scultura ha per oggetto principale la bellezza della forma umana. La pittura invece preferisce in generale ritrarre gli aspetti particolari dell'umanità per mezzo di individualità nettamente accentuate e per mezzo delle scene e degli avvenimenti, che compongono la trama della vita umana. Qualunque individuo, qualunque evento può avere, sotto questo aspetto, un profondo significato.

Nella poesia il materiale dell'arte è costituito da concetti: ma questi devono essere disposti e combinati in modo da convertirsi rapidamente in intuizioni, aiutati in ciò dal ritmo e dalla rima. La potenza rappresentativa del concetto apre naturalmente alla poesia un campo più vasto di quello delle arti plastiche: il suo compito è propriamente la rappresentazione dell'Idea dell'umanità sotto tutti i suoi aspetti per mezzo dell'infinita varietà dei caratteri e delle situazioni.

La musica è, secondo Schopenhauer, la più alta delle arti: l'azione sua è più universale, sicura e profonda che quella di ogni altra arte e rivela un rapporto più immediato con l'essenza del mondo e la nostra più intima natura. Essa non è una sem-

plice rappresentazione della natura ideale, ma è un contatto immediato con la realtà in sé, cioè con la Volontà. In essa ci parla la Volontà stessa, che sta a fondamento di tutti gli esseri: la musica « ci rivela l'essenza intima del mondo, si fa l'interprete della saggezza più profonda in una lingua che essa stessa non comprende ». Perciò Schopenhauer l'accosta più particolarmente alla filosofia: è una filosofia inconscia scritta in caratteri misteriosi.

L'estetica è una delle parti più belle della filosofia schopenhaueriana: essa ha delle pagine veramente mirabili: in nessun'altra parte egli ha saputo rendere con tanta finezza e bellezza di forma le sue intuizioni geniali. Essa ci presenta però qualche incertezza, specialmente in ciò che si riferisce alla natura delle Idee. Schopenhauer riconosce che il carattere individuale dell'uomo (che è un'Idea) ha ancora in sé qualche cosa di empirico. Ma questo deve dirsi di tutto il mondo delle Idee. Deussen dice che esso è la cosa in sé, « ma intuita attraverso l'atmosfera del mondo fenomenico ».[1] Questa metafora vuol dire che vi è ancora nelle Idee qualche cosa di soggettivo e di umano: che esse sono non la cosa in sé, ma simboli intuitivi della cosa in sé. Del resto anche Schopenhauer dice: « Le Idee non ci rivelano ancora l'essenza in sé, ma solo il carattere oggettivo delle cose, quindi sempre solo ancora il fenomeno ».[2]

Un altro punto oscuro riflette il rapporto della conoscenza con la volontà nella visione geniale. Secondo Schopenhauer nella contemplazione este-

1) *Elem. d. Metaphysik.* 1890, p. 121.
2) W. II. 429.

tica ha luogo una separazione momentanea del conoscere e del volere: la Volontà tace e si leva a suo posto il soggetto conoscente, lo spettatore di tutti i fenomeni, « occhio eternamente aperto sull'universo ».[1] Questo puro occhio dell'universo è il soggetto corrispondente alle Idee; ed esso si leva nell'anima solo quando è soppressa l'individualità. Alla conoscenza contemplatrice del bello sembra dunque si debba far corrispondere non l'assenza della volontà in genere, ma l'assenza della volontà particolarizzata. Per la contemplazione estetica si esige pur sempre un'attività energica della volontà, ma della volontà liberata dai fini individuali ed immersa nell'essenza stessa delle cose contemplate. « Il puro oggetto della conoscenza si manifesta quando l'individuo dimentica se stesso e si dissolve totalmente negli oggetti intuiti ».[2] Le creazioni sue appariscono come qualche cosa di elementare, di inconscio, di indipendente dalla volontà individuale. Ma non perciò è necessario parlare d'una separazione dell'intelletto e della volontà. Come nella vita morale all'intuizione morale corrisponde un mutamento essenziale della volontà, così nella contemplazione estetica la visione delle unità ideali superiori opera una dissociazione del conoscere dalla volontà chiusa nei confini dell'individualità empirica ed eleva la volontà verso una forma universalizzata che in questa più alta forma di vita trova l'unità e la pace.

[1] W. I. 360, 369.
[2] W. V. 440.

VI

Il male radicale, che è causa di tutti gli altri mali fisici e morali, è la volontà dell'individuo separato: questa è la colpa che ciascuno porta con sé nascendo. La dipendenza dell'intelletto dalla volontà è propriamente la disposizione intellettiva corrispondente allo stato di schiavitù, in cui la Volontà è dispersa in infiniti individui che sono in opposizione fra loro. Ma di mano in mano che la conoscenza si libera, essa adempie sempre più il suo vero compito, che è di ristabilire l'unità della Volontà: nel grado più alto, alla conoscenza perfetta corrisponde la estinzione della Volontà separata, la liberazione. La giustizia, la carità, l'eroismo, tutto ciò, che vi è di grande e di nobile nella vita umana, è già una parziale negazione di questo voler vivere egoistico e procede dall'elevazione della conoscenza al di sopra della semplice concatenazione empirica e cioè dalla conoscenza intuitiva dell'unità interiore delle volontà singole. Vi è già tra la pietà e la rinunzia religiosa una transizione insensibile: la via della liberazione è in prima linea la via della conoscenza del dolore. Nella contemplazione estetica scompare già il soggetto individuale limitato e subentra « il soggetto senza volontà ed eterno del conoscere ».[1] La differenza, che vi è tra il contemplatore della bellezza e il liberato, è che questa contemplazione è solo un quietivo momentaneo e la liberazione è la conqui-

1) W. I. 500.

sta della pace definitiva ed assoluta. Appena occorre dire che il suicidio non è una liberazione. Il suicidio è ancora in generale un atto violento di affermazione; colui, che si uccide, vorrebbe vivere, ma in altre condizioni. Però Schopenhauer non lo disapprova completamente: egli lo trova perfettamente naturale quando è l'ultimo atto di rinunzia religiosa.

La prima e principale via alla liberazione è la conoscenza: che è essenzialmente conoscenza della miseria della vita. Tutta la vita è una dura lezione che insegna a poco a poco a non volere. Ma le grandi sofferenze e l'angoscia della morte imminente possono operare la stessa conversione: vi è una via della conoscenza ed una via del dolore. Schopenhauer riferisce le ultime parole di condannati a morte, che testimoniano della loro sincera e profonda conversione dinanzi alla prospettiva della morte imminente. « Vi sono dei malfattori che sono morti sul patibolo più serenamente che altri non malfattori nelle braccia dei loro cari. Essi avevano conosciuto e rinnegato la loro volontà ». [1]

Ma che cosa è propriamente questa negazione? Un passaggio nel nulla? Le espressioni di Schopenhauer sembrano qualche volta inclinare in questo senso: ma dal complesso appare che la negazione è per lui così poco il nulla, come il nirvana per i buddisti. Se la Volontà assoluta è una realtà positiva, come è possibile una negazione sua? Questa è concepibile solo come negazione dell'atto della volontà egoistica, come soppressione d'un'illusione.

[1] N. IV. 170.

Come nella pietà, come nella contemplazione estetica, così anche qui la visione del mondo ideale determina una modificazione della volontà, un passaggio dalla volontà particolare alla volontà della personalità intelligibile, che è, rispetto alla prima, *noluntas*. Questo è anche il vero senso della teoria teologica della grazia. Nella negazione ultima scompare anche la distinzione fra soggetto ed oggetto? Sembra che così dovrebbe essere; ma anche qui qualche volta Schopenhauer oscilla. Il più delle volte egli pone la Volontà, come cosa in sé, al di là della distinzione. Altre volte riferisce ancora ad essa la distinzione; ma evidentemente solo perché la Volontà non è ancora l'assoluta cosa in sé, bensì la sua manifestazione fenomenica più vicina. Certo egli considera la conoscenza intellettiva come appartenente al fenomeno e giustamente si rifiuta di vedere in esso e nelle sue forme un elemento indistruttibile dell'essere nostro. Ma la conoscenza intellettiva non è che una forma particolare della coscienza, proprio d'un certo grado spirituale, nel quale la coscienza è ancora schiava dell'illusione individuale. Non vi è quindi nulla di assurdo nell'attribuire alla Volontà nel suo stato perfetto non la conoscenza, ma la luce d'una forma superiore di coscienza.

Ad ogni modo, coi mistici di tutti i tempi, Schopenhauer riconosce nell'al di là della negazione qualche cosa di positivo. La filosofia di Schopenhauer si chiude con una negazione, ma con una negazione che non pretende di essere un niente assoluto. È la negazione di ogni elemento fenomenico, di ogni conoscenza intellettiva: al di là di essa non vi è più che la mistica con i suoi simboli.

Il concetto del nulla è sempre ancora un concetto relativo: il mondo della negazione è il nulla solo finché il mondo della rappresentazione è per noi il vero mondo. Ma anche nel seno di questo mondo vi è già qualche cosa che può, per figura, darci un'idea positiva della negazione. La stessa gioia positiva, che vi è nella bontà e nella contemplazione estetica, ci garantisce che al di là dell'individualità non vi è solo un nulla senza dolore, ma uno stato di beatitudine che noi non possiamo concepire.[1] Noi possiamo allora bene rappresentarci simbolicamente questo nulla come un oceano di pace, come un riposo profondo dell'anima.

Quest'affermazione non risolve però ancora il problema del destino individuale. Gli individui nascono e muoiono: ciò che resta è la Volontà. Ma qual posto ha l'individuo in questa Volontà eterna? La negazione della individualità finita ed imperfetta è una cancellazione totale di ogni distinzione individuale? Al mistero della morte e della sopravvivenza Schopenhauer ha consacrato uno dei capitoli più belli del *Mondo come Volontà* e *Rappresentazione*. Anche qui prevalgono in apparenza prevenzioni naturalistico-panteistiche, che vogliono dire l'annullamento totale dell'individuo. L'eternità dell'uomo non è che l'eternità della Volontà impersonale; Schopenhauer paragona quest'eternità alla indistruttibilità della materia, la quale del resto non è che la Volontà obbiettivata nelle forme del tempo, dello spazio e della causa. Ciò che resta è al più l'elemento generale, l'Idea, la specie, non l'individuo. Anzi l'eternità delle Idee non è

1) Deussen - *Elem. d. Metaphysik.* 1890, p. 149.

ancora che simbolo della vera eternità, che è l'eternità nella cosa in sé, nella Volontà. La morte non distrugge nulla e la Volontà trapassa perennemente di vita in vita: l'umanità sembra mutarsi e tuttavia è sempre la stessa. L'individuo continua ad esistere nell'insieme della natura: la morte sua non è che un cambiamento di forma che non ne tocca l'essenza. Questa certezza sembra a Schopenhauer un pensiero che deve liberare l'uomo da tutti i terrori della morte. La morte non è che una specie di sonno momentaneo del principio generale, che vive nell'individuo, e che dopo la sua morte si risveglia e vive in altri in un circolo eterno di vita. Il mondo è come quel castello di cui dice Diderot: « Un castello immenso, sul cui fronte si legge: Io non appartengo a nessuno e sono di tutti: voi vi eravate prima di entrare e vi sarete ancora quando ne sarete usciti ». Ma se la coscienza, che accompagna la volontà, ad ogni morte perisce, in che cosa differisce questa perennità dalla morte eterna?

Ma Schopenhauer in realtà ammette una certa continuità dell'individuo dopo la morte e quindi una certa continuità della coscienza (non della conoscenza). Egli accoglie, con certe riserve, la teoria della metempsicosi; solo, mentre nella teoria indiana tutti gli individui hanno un'assoluta realtà, che trapassa di vita in vita, per Schopenhauer la trasmigrazione è anche una palingenesi, una purificazione da ciò che non merita di essere eterno; una conquista della vera personalità, dell'Idea. « Per dare all'uomo la beatitudine non basterebbe trasportarlo in un altro mondo: sarebbe necessario un cambiamento radicale che lo facesse non essere più quello che è ed essere quello che non è. Ma per

questo gli bisogna cessare di essere ciò che è: condizione riempita dalla morte, la cui necessità morale si comprende da questo punto di vista ».[1]

Coloro che non sono vane ombre, ma vere personalità spirituali, conquistano così la loro vita eterna nella coscienza dell'Essere assoluto (che noi diciamo Volontà); gli altri rinascono in una successione di vite senza fine. Anche per Schopenhauer la liberazione definitiva avviene (come per gli Indiani) solo alla fine d'un'esistenza, con la morte dell'uomo che si è liberato: allora, troncata dalla morte la catena delle parvenze fenomeniche, la volontà sua diventa libera e rinunzia all'esistenza finita. Il problema riflette anche gli animali: perché « in sostanza negli elementi essenziali noi siamo identici agli animali ».[2] Certo anche Schopenhauer riconosce il carattere mitico di questa teoria: ma essa esprime bene questa verità: che il mondo ha un senso ed un ordine morale e che in quest'ordine solo la vera personalità spirituale ha un valore imperituro.

Noi possiamo riassumere la dottrina di Schopenhauer sulla morte e sull'immortalità nei seguenti quattro punti: 1) Non vi è una perpetuità della nostra personalità empirica, che è una creazione del nostro intelletto: essa non è che una forma transitoria ed è assurdo sperare nella sua continuazione indefinita. Né di ciò dobbiamo dolerci, perché essa è qualche cosa di miserabile: « alla coscienza empirica non va unita soltanto la colpa, ma anche tutti i mali che sono conseguenza inevitabile di que-

1) W. II. 578.
2) W. II. 565.

sto regno dell'errore, del caso, della malvagità e della follìa ed infine anche la morte ». 2) Ma nello stesso tempo possiamo essere sicuri che vi è in essa un nucleo indistruttibile, che noi non possiamo rappresentarci adeguatamente, perché la nostra rappresentazione è inseparabile dalle forme del tempo, dello spazio e della causa e ciò che è eterno è superiore a queste forme. Questo substrato metafisico è posto da Schopenhauer qualche volta come alcunché di impersonale, a cui tutte le individualità sono indifferenti. Ad ogni modo però esso non è qualche cosa di inconscio: che anzi la coscienza empirica è rispetto ad esso solo una limitazione, un sogno. « La mia fantasia si compiace spesso nel pensiero che la vita mia e quella di tutti gli uomini non siano che i sogni d'uno spirito eterno, sogni brutti e belli, ed ogni morte un risveglio ».[1] 3) Fra la personalità empirica e la volontà universale vi è una realtà intermedia: la personalità intelligibile, l'Idea. « Solo le Idee, non gli individui, hanno una vera realtà ». Essa è come il filo che collega tutti i sogni successivi, tutte le vite empiriche dell'individuo; con la morte essa riprende la sua libertà e sceglie liberamente, per quanto sotto l'influenza della vita anteriore, l'esistenza successiva. 4) Nella successione delle vite la volontà può giungere (alla fine d'un'esistenza) alla sua negazione, cioè alla liberazione. È l'identificazione con l'Idea nella sua purezza, è il passaggio definitivo ad una coscienza migliore, della quale le vite empiriche sono soltanto frammenti ed accenni. Noi rabbrividiamo dinanzi alla morte perché essa ci sembra

[1] N. IV. 178.

una ricaduta in quelle tenebre dalle quali veniamo: ma quelli che giungono alla liberazione si trovano « in una luce, di fronte alla quale la nostra luce del sole non è che ombra ». [1]

La filosofia di Schopenhauer ha quindi una conclusione religiosa. « Egli fu sempre alla ricerca della verità e, verso la fine, alla ricerca di Dio: solo diede al suo Dio un altro nome o meglio non ne diede nessuno ». [2] Infatti egli riconobbe il valore delle religioni, le quali non fanno che travestire miticamente e rendere accessibili a tutti le verità sublimi della negazione della volontà, che la filosofia si sforza di rendere nella loro purezza. La filosofia è sempre cosa di pochi: non vi è una filosofia adatta a tutte le intelligenze. Alla mentalità comune servono le religioni: che sono metafisiche popolari, le quali debbono la loro origine alle intuizioni geniali dei « veggenti » delle età antiche. Esse velano la verità di allegorie, pure essendo persuase di possedere la verità *sensu proprio*: « ciò che nelle cose profane è detto allegoria, nella religione si chiama mistero ». [3] In questa rappresentazione allegorica della verità sta la giustificazione delle religioni. Ma ciò non giustifica la loro intolleranza e la loro pretesa di imporsi a tutti come una fede cieca ed esclusiva. La religione dovrebbe sempre serbare la coscienza del suo carattere allegorico e permettere un libero svolgimento della religione individuale. La conclusione di tutto il dialogo sulla religione inserto

1) N. IV. 185.

2) Mühlethaler - *Die Mystik bei Schopenhauer.* 1910, p. 257.

3) W. V. 380-381

nei *Parerga und Paralipomena* — che è un'opera meravigliosa di attualità — è che la religione ha due faccie: essa ha un alto valore ed è necessaria; ma i suoi abusi hanno condotto a conseguenze immorali terribili.

Schopenhauer distingue le religioni in religioni ottimistiche e pessimistiche: queste ultime sole (cristianesimo e buddismo) sono vere religioni. Fra tutte le religioni Schopenhauer pone più in alto il buddismo, al quale riconosce il merito d'aver ripudiato il teismo, il concetto d'un essere personale creatore. Schopenhauer condanna il teismo come un'idolatria. « Il formarsi un idolo di legno, di pietra o di metallo è la stessa cosa come il formarlo con dei concetti astratti; si è nell'idolatria non appena si sta di fronte ad un essere personale, al quale si indirizzano invocazioni, sacrifizi, ringraziamenti ». [1] Ma Schopenhauer riconosce anche il carattere negativo che ha, specialmente nelle origini, il cristianesimo, e ne proclama l'accordo con la sua filosofia. Renouvier, che ha acutamente analizzato le coincidenze profonde della filosofia di Schopenhauer col cristianesimo, definisce la sua dottrina come un'eresia gnostica del cristianesimo. [2] Al cristianesimo egli rimprovera specialmente due cose: 1) d'aver posto il suo fondamento in un fatto storico; 2) d'aver rinnegato la stretta parentela dell'uomo con gli animali. Il protestantesimo ha giustamente riformato molti abusi del cristianesimo, ma ha errato nell'eliminazione dell'ele-

[1] W. V. 396.

[2] *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme* in *Année philosophique*. III. 1893, p. 42.

mento ascetico e negativo, che ne è l'elemento sostanziale.

Nella religione Schopenhauer apprezza naturalmente nel più alto grado l'elemento mistico. Egli ci rinvia, per completare la sua descrizione astratta del processo della negazione della volontà, alle biografie cristiane dei santi, all'ascetismo monastico, agli scritti dei mistici: fra i quali raccomanda specialmente l'autobiografia di M.me Guyon « una bella grande anima, il cui pensiero mi riempie sempre di rispetto ». Tra i più antichi egli ricorda particolarmente la Teologia tedesca, che egli dice l'esposizione più completa e più profonda della negazione del voler vivere. Prima di morire conobbe ancora nel 1857, dall'edizione dello Pfeiffer, il misticismo di M. Eckhart, che egli pone accanto a Buddha. Qualunque sia la differenza dei dogmi, le conclusioni pratiche dei mistici si rivelano in tutta la loro verità egualmente in tutte le religioni. Anche fra di essi vi è un accordo sorprendente: il che prova che essi parlano fondandosi su d'una reale esperienza interiore. Ciò che vi è di essenziale nella mistica è la negazione teoretica e pratica di quanto appartiene ancora al mondo dell'esperienza: negazione che però non è pura negazione, ma ci rinvia ad una realtà più alta, determinabile solo per mezzo di simboli. Anche l'ascetismo è da Schopenhauer riconosciuto come elemento essenziale della negazione mistica. Finché il corpo dura, è sempre necessaria una lotta energica contro le sue ribellioni; qui soccorre l'esercizio della vita ascetica come mortificazione della volontà di vivere in tutte le sue forme, come mitezza, umiltà, pazienza, castità, astinenza e povertà volontaria.

VII

Una storia della filosofia schopenhaueriana non è stata scritta e sarebbe difficile ricostruirla.[1] Schopenhauer non è stato e non è anche oggi un filosofo delle scuole. Egli incontrò sempre ancora ed incontra qualche volta anche oggi, dopo gli anni del riconoscimento e della gloria, una certa ostilità da parte della sapienza ufficiale. Vi sono dei giudizî che, nella loro incomprensione, sembrano dettati apposta per confermare la dottrina schopenhaueriana dell'odio naturale dei mediocri contro le personalità geniali. Il libretto dello storico del Romanticismo, R. Haym (Berlin, 1864, 113 p.; tolto dai *Preussische Jahrbücher* e ripubbl. nei *Gesamm. Aufsätze*) è un libello sbagliato da capo a fondo, pieno di giudizî grossolani: egli non può porre Schopenhauer abbastanza in basso. Ch. Levêque, spiritualista cousiniano, filosofo accademico, autore di studî sulla « *Scienza dell'invisibile* » (1865), nel *Journal des Savants* (1875) nega senz'altro a Schopenhauer qualunque valore filosofico. Il fisico L. Boltzmann ha voluto anch'egli esprimere in un odioso e stupido libello (*Ueber eine These Schopenhauers,* 1903) il suo spropositato giudizio. Lo stesso W. Wundt, che, nonostante i suoi reali e grandi meriti, è lontano dal livello di Schopen-

[1] Il lavoro alquanto affastellato e confuso di P. SALZSIEDER - *Die Auffassungen und Weiterbildungen d. Schopenhauerschen Philosophie,* 1928, è una ricca raccolta di materiali, ma non risponde allo scopo.

hauer, assume verso di lui un atteggiamento ostile ed altezzoso; dimenticando che l'evoluzionismo volontaristico del suo « *Sistema di filosofia* » (1889), nonostante le divergenze, rivela in modo indubbio la sua dipendenza da Schopenhauer. Ma tutto questo non deve far meraviglia a chi ricordi l'odio e lo sprezzo, che i contemporanei di Spinoza dimostravano per l'umile e povero ebreo.

Come Spinoza, Schopenhauer, se non ebbe una vera scuola, ebbe però ben presto intorno a sé un gruppo di amici devoti, che erano dei giuristi e dei letterati, estranei all'insegnamento professionale.[1] Tra essi meritano d'esser ricordati: G. A. Becker (1803-1881), avvocato e magistrato, che fu, tra i primi discepoli, uno dei più fedeli e dei più intelligenti, e sopratutto J. Frauenstädt (1813-1879), il quale conobbe nel 1846 Schopenhauer a Francoforte, visse ivi vicino a lui alcuni mesi e diventò il più attivo dei propagatori della sua dottrina. Nel suo libro — *A. Schopenhauer, von Ihm, über Ihn*, 1863 — ci ha lasciato un volume prezioso di ricordi. Fu il primo suo espositore, il primo editore delle sue opere complete (1873-74).[2] È singolare che questo senso di dedizione affettuosa si è perpetuato in tanti suoi discepoli posteriori, che pure non lo conobbero più personalmente; tra i quali è giusto ricordare Ed. Grisebach, che fu suo biografo e il suo più intelligente ed infaticabile editore.

[1] A. Bossert - *Schopenhauer et ses disciples*, 1920.

[2] Cfr. H. Berger - *J. Frauenstädt, sein Leben, seine Schriften u. seine Philosophie*. Ein Beitrag z. Gesch. d. Schopenhauerianismus, 1921.

Tra i discepoli di Schopenhauer quattro soli meritano veramente questo nome: E. v. Hartmann, J. Bahnsen, Ph. Mainländer e P. Deussen. Il primo (1842-1906) è quello che raggiunse la più grande celebrità: è uno scrittore fecondo e chiaro, il quale nella sua « Filosofia dell'incosciente » (1ª ed. 1869) essenzialmente cercò di conciliare il panlogismo ottimistico di Hegel col voluntarismo di Schopenhauer, come due visioni unilaterali che devono completarsi a vicenda ed essere unificate in un sistema. Giulio Bahnsen (1830-1881) è forse il più originale dei discepoli. Insegnò nelle scuole medie di alcune piccole città della Prussia ed ebbe una vita tormentata, che in parte ci ha narrato egli stesso nella sua autobiografia postuma (1905): fece scrivere sulla sua tomba: « *Vita mea irritus labor* ». Visitò nel 1856 Schopenhauer e scambiò con lui qualche lettera. La sua opera capitale è « *La contraddizione nel sapere e nell'essenza del mondo* » (1880-82), nella quale si applica con la sua « dialettica concreta » a mettere in luce la contraddizione insanabile e dolorosa che penetra tutto il mondo e dalla quale non sarà mai liberato. Filippo Mainländer (pseudon. di F. Batz, 1841-1876), visse alcuni anni, come impiegato di commercio a Napoli, dove imparò a conoscere Schopenhauer e Leopardi, poi a Berlino e ad Offenbach, sua città natale. Morì di morte volontaria dopo pubblicato il primo volume della sua « *Filosofia della liberazione* ». Secondo Mainländer la molteplicità infinita degli esseri risulta dalla dissoluzione dell'unità divina: il mondo è una fase, un passaggio dall'Uno al nulla assoluto: questo sarà la liberazione definitiva. Paul Deussen (1845-1919), professore all'Università di

Kiel, indianista insigne, dedicò tutta la sua vita alla illustrazione del pensiero indiano ed a Schopenhauer: fu il principale promotore dell'edizione monumentale di Schopenhauer pubblicata a Monaco e della Società schopenhaueriana (1912). Nella sua interpretazione di Schopenhauer egli accentua l'elemento mistico, trascendente e lo accosta al Vedanta. La sua dottrina personale è riassunta nei suoi « *Elementi di metafisica* » (1877; tradotti anche in italiano). [1]

Accanto ad essi deve anche venir ricordato Tolstoi. Egli conobbe le opere di Schopenhauer all'età di quarant'anni, verso il 1869; esse fecero sopra di lui un'impressione straordinaria e furono il primo e più forte stimolo alla sua conversione spirituale. Una gran parte degli elementi filosofici, che concorsero a costituire il suo credo religioso, hanno la loro origine nel pensiero schopenhaueriano. [2] Tra i filosofi che subirono l'influenza di Schopenhauer è citato a torto Nietzsche. Il suo « Schopenhauer come educatore » è un'apologia di se stesso, non di Schopenhauer. Nietzsche è partito, all'inizio, dal volontarismo pessimistico di Schopenhauer, ma ha presto abbandonato questa via: la volontà di potenza è una volontà biologicamente e naturalisticamente concepita, che mira all'affermazione, non alla negazione della vita.

Ma se Schopenhauer non diventò, come Hegel,

[1] Cfr. Fr. Mockrauler - *P. Deussen als Mensch u. Philosoph, J.S.G.* IX. (1920), p. 1-84. Si veda anche: P. Deussen *Wie ich zu Schopenhauer kam, ib.*, I. (1912), p. 13-19.

[2] Cfr. Gebhard - *Schopenhauer u. Tolstoi. J.S.G.* I. (1912). p. 25-28; XV. (1928), p. 321-324; XIX. (1932), p. 297.

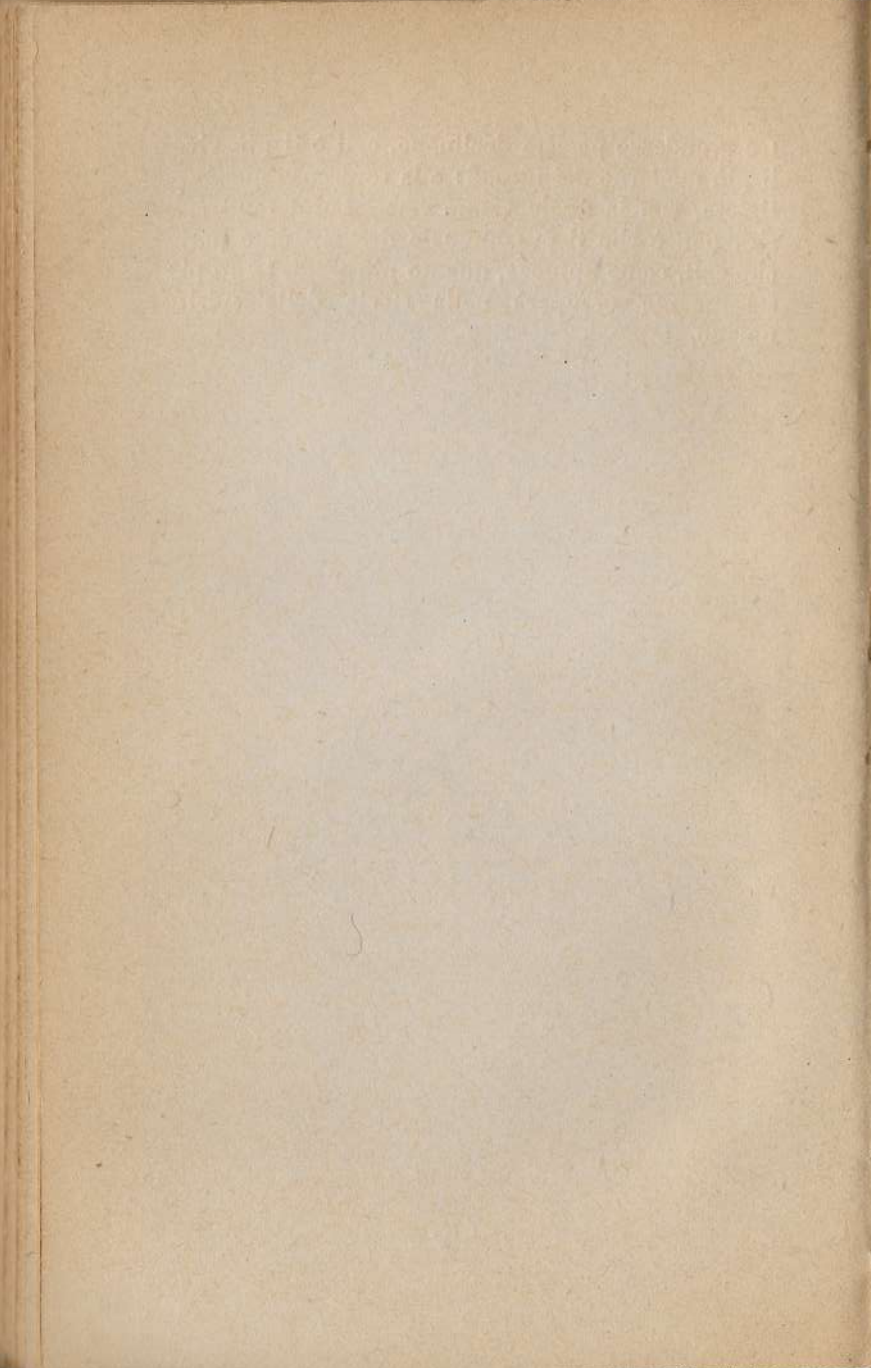
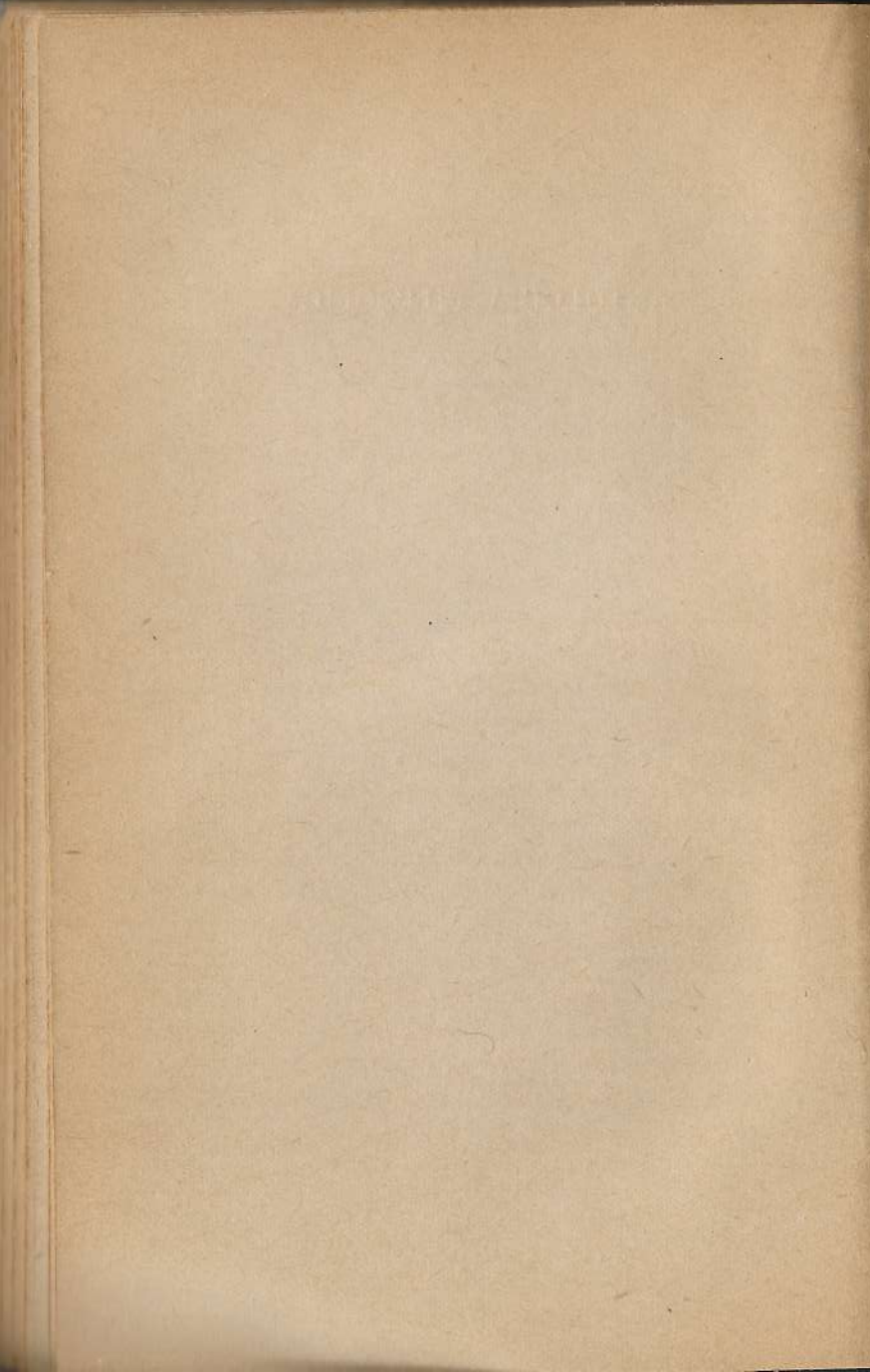
un caposcuola, egli agì tanto più profondamente sullo spirito del tempo: un'azione diffusa, spesso non confessata, non sempre facile ad apprezzarsi. Tra i maggiori filosofi che ne subirono l'influenza debbono essere ricordati Fechner, Paulsen, Wundt, Volkelt, Kierkegaard e, in Francia, Renan (*Dialogues philosophiques*, 1876), Taine, Renouvier, Guyau, Fouillée e sopra tutti Bergson, al quale si è anzi rimproverato, ma ingiustamente, di essere un plagiario di Schopenhauer. [1] Anche più grande e diffusa è l'azione che la sua filosofia ha esercitato in una più vasta sfera, nel mondo degli artisti e dei letterati: al che hanno contribuito senza dubbio anche la sua meravigliosa chiarezza ed i pregi letterarî della sua esposizione. È ben nota l'influenza sua su R. Wagner. [2] Quest'azione è stata naturalmente più sensibile in Germania. [3]

Che Schopenhauer non sia per diventare mai un filosofo delle scuole è incontrovertibile: del resto lo spirito stesso del suo pensiero non si adatterebbe a questo letto di Procuste. Ma egli resterà sempre, come Eraclito e come Spinoza, un saggio isolato dal mondo, destinato ad esercitare, nei secoli, un'azione sempre più vasta. Anche oggi, mentre tante al-

1) Difende onestamente e giustamente il Bergson P. Kundsen - *Ist Bergson ein Plagiator Schopenhauers?* in *Archiv f. Gesch. d. Phil.* XXXII. p 89-107. Si veda dello stesso: *Die Bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältniss zu Schopenhauer; J.S.G.* XVI. (1929), p. 3-44 e Baillot - *Influence de la philos. de Schopenhauer en France,* 1927, n. 117-129.

2) F. Gotthelf - *Schopenhauer u. R. Wagner; J.S.G.* IV. (1915), p. 24-42.

3) Cfr. I. Krauss - *Studien über Schopenhauer u. d. Pessimismus in der deutschen Literatur d. 19. Jahrhunderts.* 1931.

tre grandezze passate declinano, egli è il più vivo, il più moderno dei filosofi: e la reverenza quasi religiosa, con la quale vanno verso di lui tanti spiriti, non è che il preannunzio dell'altissimo posto che egli, come Spinoza, quanto più tardi, tanto più stabilmente occuperà nella storia dello spirito umano.

ANTOLOGIA FILOSOFICA

LA METAFISICA

Eccettuato l'uomo, nessun essere si meraviglia della sua esistenza: questa è per tutti una cosa tanto naturale che essi non l'avvertono nemmeno. Dal calmo sguardo dell'animale parla ancora la sapienza della natura: poiché in esso la volontà e l'intelletto non divergono ancora abbastanza, perché al loro ritrovarsi possano meravigliarsi l'uno dell'altro. Qui il fenomeno è ancora tutto strettamente unito al tronco della Natura, donde è sorto; esso partecipa della inconscia omniscienza della Madre universale. È solamente dopo che l'intimo essere della natura (la Volontà di vivere nella sua obbiettivazione) s'è svolto con tutta la sua forza e la sua gioia attraverso i due regni degli esseri incoscienti e poi attraverso la serie lunga e vasta degli animali, che esso arriva finalmente, con l'avvento della ragione nell'uomo, per la prima volta

a riflettere sopra di sé: allora esso si meraviglia delle stesse opere sue e si chiede che cosa egli è. E la sua meraviglia è tanto più seria in quanto esso si trova qui per le prima volta con piena coscienza di fronte alla morte e, data la limitazione di ogni esistenza, anche la vanità di ogni sforzo si impone sempre più alla sua attenzione. Con questa riflessione e questa meraviglia sorge il *bisogno metafisico*, che è proprio dell'uomo solo: l'uomo è un animale metafisico. Certo all'inizio della sua vita di essere cosciente egli si considera ancora come qualche cosa che si comprende da sé. Ma questo non dura a lungo; abbastanza presto, insieme con la prima riflessione, sorge quella meraviglia, che diventerà poi la madre della metafisica. In questo senso anche Aristotele dice al principo della Metafisica: « È la meraviglia, che adesso e in passato ha mosso gli uomini a filosofare ». Anche la vera e propria disposizione filosofica consiste anzitutto nell'essere capace di meravigliarsi delle cose ordinarie e comuni e nell'essere così condotto a porsi come problema ciò che vi è di generale nel fenomeno. Per contro lo scienziato si meraviglia solo di fenomeni rari e scelti e il compito suo sta nel ricondurli a fenomeni più noti. Quanto più un uomo è inferiore per intelligenza, tanto meno ha per lui di mistero l'esistenza stessa: il come e il perché delle cose sembra a lui qualche cosa di per sé comprensibile. Questo viene dal fatto che la sua intelligenza è ancora fedele alla sua destinazione originaria di servire come mezzo dei motivi

alla volontà e quindi è ancora strettamente unita col mondo e con la natura, come loro parte integrante; e perciò è ben lungi dal potersi sciogliere, per così dire, dal tutto delle cose per mettersi di fronte ad esso e considerarlo in modo puramente obbiettivo. Al contrario la meraviglia filosofica, che nasce da questa contrapposizione dell'io al mondo, è condizionata nel singolo da uno svolgimento superiore dell'intelligenza, ma non da questo solo: senza dubbio è anche la conoscenza della morte e la considerazione del dolore e della miseria della vita, che dànno il più forte impulso alla riflessione filosofica ed all'esplicazione metafisica del mondo. Se la nostra vita non avesse fine e fosse senza dolore, a nessuno forse verrebbe in mente di chiedersi perché il mondo esista e sia così fatto come è fatto. Ciò posto, si comprende che l'interesse che ispirano i sistemi filosofici e religiosi abbia il più forte appoggio nel dogma di una continuazione della vita dopo la morte: e se anche le religioni sembrano considerare come la cosa capitale l'esistenza degli dei e la difendono con grande zelo, ciò avviene in fondo perché essi hanno con essa collegato il dogma dell'immortalità e riguardano questa come inseparabile dall'esistenza degli dei; ma il loro vero interesse è per l'immortalità.

(W., II. 184-186).

Anche i più grandi progressi della *fisica* renderanno sempre più sensibile il bisogno d'una *me*-

tafisica; perché da una parte la conoscenza giusta, estesa e profonda della natura mina sempre e finisce per sovvertire le concezioni metafisiche allora vigenti; e dall'altra propone essa stessa il problema metafisico in modo sempre più chiaro, giusto e completo e lo purifica da ogni elemento puramente fisico. La conoscenza più completa e precisa dell'essenza delle cose singole esige sempre più imperiosamente la spiegazione del tutto: che, quanto più precisa, profonda e completa ne è la conoscenza empirica, tanto più ci appare misterioso. Lo scienziato ordinario, confinato in un ramo speciale della fisica, non ha subito chiara coscienza di questo; egli continua a dormire tranquillamente presso l'ancella, che si è scelto nella casa di Ulisse, senza un pensiero per Penelope. Certamente quelli che pensano che il crogiòlo e la stòrta siano la vera ed unica fonte della sapienza sono, a loro modo, così nell'assurdo come lo erano i loro antipodi, gli scolastici. Come questi infatti, prigionieri dei loro pensieri astratti, non si occupavano d'altro, né conoscevano od esaminavano altro, così essi, avviluppati nel loro empirismo, non riconoscono se non ciò che i loro occhi vedono e pensano d'essere giunti con ciò all'ultimo fondamento delle cose. Essi non sospettano che tra il fenomeno e la cosa in sé, che in esso si manifesta, vi è un profondo abisso, una radicale differenza, la quale può essere chiarita soltanto con la conoscenza e l'esatta delimitazione dell'elemento soggettivo del fenomeno e con la convinzione che le

ultime e più importanti notizie sull'essenza delle cose possono venire attinte soltanto dalla coscienza del proprio sé; senza tutti questi preliminari, non è possibile fare un passo al di là del dato immediato dei sensi, cioè della posizione del problema.

Notiamo però d'altra parte che la più completa conoscenza della natura che sia possibile è necessaria per la *giusta posizione del problema* della metafisica. Quindi nessuno dovrebbe affrontare questa senza prima essersi procurato una conoscenza sia pure generale, ma fondata, chiara e ben connessa di tutti i rami della scienza della natura. Perché prima bisogna porre il problema, poi risolverlo. E dopo dovrà lo sguardo dell'indagatore volgersi verso l'interno: perché i fenomeni intellettuali e morali sono più importanti che i fenomeni fisici: nella stessa misura p. es. nella quale il magnetismo animale è un fatto incomparabilmente più importante che il magnetismo minerale. I misteri ultimi e fondamentali l'uomo li porta nel proprio essere intimo e questo è a lui immediatamente accessibile; quindi soltanto qui egli può sperare di trovare la chiave dell'enigma del mondo e il filo unico che gli permetta di afferrare l'essenza delle cose. Il vero e proprio campo della metafisica sta dunque nella filosofia dello spirito.

Tu fai passare sotto i miei occhi la serie dei viventi
E m'insegni a conoscere i miei fratelli
Nel cespuglio silenzioso, nell'aria e nell'acqua

. . . .

Poi mi riconduci all'antro sicuro, mi mostri
A me stesso e dal mio proprio petto
Si rivelano a me misteriose e profonde meraviglie.

(Faust I. v. 3225-3234).

Una fisica che affermasse che le sue spiegazioni delle cose — in particolare per mezzo delle cause e in generale per mezzo delle forze — sono veramente sufficienti ed esauriscono l'essenza del mondo, sarebbe il vero *naturalismo*. Da Leucippo, Democrito ed Epicuro fino giù al *Système de la nature*, poi a Lamarck, Cabanis ed al materialismo riscaldato di questi ultimi anni, noi possiamo seguire il tentativo continuato di erigere una *fisica senza metafisica*, cioè una dottrina che fa del fenomeno la cosa in sé. Ma tutte le sue spiegazioni cercano di nascondere agli autori stessi ed agli altri che essi presuppongono senz'altro ciò che è il punto essenziale. Essi si affaticano a dimostrare che tutti i fenomeni, anche gli spirituali, sono fisici ed in ciò hanno ragione: solo essi non vedono che tutto ciò che è fisico è anche, per un altro lato, una realtà metafisica. Una tale fisica assoluta che non lasciasse alcun posto alla metafisica, farebbe della *Natura naturata* la *Natura naturans*: essa sarebbe la fisica posta sul trono della metafisica: ma è probabile che in questo alto posto si comporterebbe come, nella commedia di Holberg, lo stagnaio trasformato in borgomastro. Ciò, che dà senso e forza all'accusa, in sé insipida e spesso

malevola, di ateismo, è l'oscuro concetto di una tale fisica senza metafisica. Certo essa sarebbe la rovina della morale: se si è considerato a torto il teismo come inseparabile dalla moralità, questo è vero però della metafisica in genere, cioè della conoscenza che l'ordine della natura non è l'ordine unico ed assoluto. Quindi il CREDO obbligatorio di tutti i giusti e di tutti i buoni si può formulare così: « Io credo in una metafisica ». In questo riguardo è importante e necessario persuadersi della insostenibilità d'una *fisica assoluta*: e ciò tanto più in quanto questa, che è il vero *naturalismo*, è una concezione che s'impone da sé e sempre di nuovo all'uomo e può essere annullata solo mediante una speculazione profonda: speculazione, di cui tengono il posto a questo riguardo tutti i sistemi e le dottrine religiose, per il tempo almeno che sono accolte come valide.

(W., II. 203-204).

Per *metafisica* io intendo ogni conoscenza che pretende di andare al di là dell'esperienza possibile, della natura, dei fenomeni dati, e di spiegarci che cosa è ciò che in un modo o nell'altro la condiziona; o, per parlare popolarmente, ciò che è dietro la natura e che la rende possibile. Ma la grande diversità originaria delle intelligenze, a cui s'aggiunge ancora la diversità della cultura, la quale esige tanto tempo, crea una così grande differenza tra gli uomini, che, non appena un popolo si è le-

vato dallo stato di rozzezza, non basta più una metafisica per tutti: quindi presso i popoli civili noi troviamo sempre due specie diverse di metafisica, le quali si differenziano in ciò che l'una ha la sua giustificazione *in sé*, l'altra *fuori di sé*. I sistemi metafisici della prima categoria per il riconoscimento della loro giustificazione esigono riflessione, cultura, tempo e capacità di giudicare: quindi sono accessibili solo ad un numero estremamente piccolo di uomini e sorgono e si mantengono solo nei periodi di civiltà avanzata. Per il grande numero degli uomini invece, che non sono capaci di pensare, ma solo di credere e non sono accessibili alle ragioni, ma solo all'autorità, sono fatti esclusivamente i sistemi della seconda categoria: noi li potremmo designare come metafisica popolare sull'analogia della poesia popolare e della sapienza popolare, sotto il qual nome s'intendono i proverbî. Ma essi sono conosciuti col nome di religioni e si trovano presso tutti i popoli, salvo i più selvaggi. La loro giustificazione viene, come si è detto, dall'esterno e si dice perciò rivelazione; essa è documentata con segni e miracoli. I loro argomenti consistono per lo più in minaccie di pene eterne o temporali, dirette contro gli increduli, anzi anche contro quelli che dubitano: come *ultima ratio theologorum* noi troviamo, presso alcuni popoli, il rogo o qualche cosa di simile.

(W., II, 189-190).

Tanto meno vorremo qui, come negli altri punti, raccontare delle storie e farle passare per filosofia. A nostro avviso è un essere agli antipodi della filosofia il credere che si possa esporre *storicamente* l'essenza del mondo, avvenga pure ciò nel modo più dissimulato che si vuole: ora questo è il caso non appena nella propria concezione dell'essenza in sé del mondo si è introdotto in qualche modo un diventare od un essere diventato od un dover diventare o prima o poi; e quindi, chiaramente o copertamente, un punto iniziale ed un punto finale con una strada che li riunisce, in modo che l'individuo può, filosofando, conoscere il posto che egli vi occupa. Un tale *filosofare da storico* dà origine nella maggior parte dei casi ad una cosmogonia, che può essere presentata sotto tante forme, del resto anche ad un sistema dell'emanazione, ad una dottrina della caduta; oppure, quando il pensiero, per disperazione, da queste vie inutilmente tentate si getta sull'unica che gli resta, ad una dottrina del perenne divenire, del nascere, del crescere, del venire alla luce dalle tenebre, dal fondamento oscuro, dal fondamento ultimo, dal fondo senza fondo e pappolate simili; alle quali basta rispondere una volta per sempre con l'osservazione che fino al momento presente è già trascorsa un'intera eternità, cioè un tempo infinito, nel quale tutto ciò che può e deve diventare dovrebbe già essere diventato. Tutte queste filosofie storiche, per quanto si diano un'aria importante, prendono il tempo come una determi-

nazione della cosa in sé, come se Kant non fosse mai esistito: esse restano quindi nella regione di ciò che Kant chiama il fenomeno, in opposizione alla cosa in sé e Platone chiama il divenire senza essere mai in opposizione all'essere senza divenire e gli Indiani chiamano il tessuto di Maja.

(W., I. 357-358).

È l'intuizione che ci rivela e ci apre in primo luogo, anche se in modo ancora tutto relativo, l'essenza vera e propria delle cose. Tutti i concetti, tutti i pensieri sono solo astrazioni, quindi rappresentazioni parziali ricavate dall'intuizione, dovute ad un'eliminazione. Ogni conoscenza profonda, anche la vera sapienza, ha la sua radice nell'apprensione intuitiva delle cose. L'apprensione intuitiva è stata anche l'atto generatore, in cui ogni vera opera d'arte, ogni pensiero immortale ha ricevuto la scintilla della vita... Ma se il genere di conoscenza particolare ed essenziale al genio è l'intuizione, l'oggetto suo proprio è costituito non dalle cose particolari, ma dalle Idee platoniche che in esse si esprimono. Vedere sempre nel particolare l'universale, questo è il tratto caratteristico del genio: l'uomo ordinario invece non riconosce mai nel particolare altro che il particolare come tale, perché solo come tale appartiene alla realtà che ha per lui interesse, cioè ha rapporti col suo volere. Il grado, in cui ciascuno non col pensiero, ma con l'intuizione immediata vede nell'individuo

solo l'individuo oppure qualche cosa di più o meno universale fino al principio più universale della specie, è la misura della sua distanza dal genio: il dominio del talento è lo studio dei fenomeni particolari nelle singole scienze concrete, che hanno per oggetto sempre solo i rapporti delle cose fra loro.

(W., II. 445-446).

Già nella prefazione alla prima edizione ho dichiarato che la mia filosofia procede dalla filosofia kantiana e quindi presuppone una conoscenza approfondita della stessa: io lo ripeto qui. Perché la dottrina di Kant, bene compresa, produce in ogni spirito un cambiamento così radicale che può essere considerato come un vero rinnovamento intellettuale. Essa sola infatti può eliminare radicalmente quel realismo istintivo, che procede dalla destinazione primitiva dell'intelligenza; al che non bastano né Berkeley, né Malebranche, che restano troppo nelle generalità; mentre Kant discende nelle particolarità in un modo veramente unico. Esso esercita nello spirito un'azione del tutto particolare e, si potrebbe dire, immediata, la quale lo risveglia completamente dalla sua illusione e gli fa vedere le cose sotto tutt'altra luce. Chi invece non si è assimilato la dottrina di Kant è ancora, qualunque sia stata la sua preparazione, in una specie d'innocenza; egli è ancora prigioniero di quel realismo istintivo e puerile, nel quale tutti na-

sciamo e che può abilitare a qualunque altra cosa, ma non alla filosofia. Egli sta di fronte a chi conosce Kant come un minorenne di fronte ad un maggiorenne. Se questa verità ha oggi l'aria d'un paradosso — ciò che non sarebbe accaduto certamente nei primi trent'anni dopo la comparsa della *Critica della ragion pura* — questo deriva dal fatto che dopo d'allora è sorta una generazione la quale propriamente non conosce Kant. Per conoscerlo non basta infatti una rapida, superficiale lettura od un'esposizione di seconda mano. È una deplorevole illusione il credere che la dottrina di Kant possa essere studiata altrove che sui testi originali, sempre fecondi d'insegnamenti anche quando egli erra od in qualche modo manca... Grazie alla sua originalità vale di lui nel più alto grado ciò che si può propriamente dire di ogni vero filosofo: che esso può venir conosciuto soltanto dai suoi proprî scritti, non da quelli degli altri. Perché i pensieri di questi spiriti straordinarî non guadagnano nulla ad essere filtrati attraverso uno spirito ordinario. Concepiti sotto quelle fronti alte, ampie e prominenti, sotto le quali risplendono occhi luminosi, quando vengono trasportati fra le ristrette pareti di questi cranî bassi, spessi e schiacciati, i cui sguardi erranti sembrano sempre spiare qualche interesse personale, essi perdono ogni forza ed ogni vita e non sono più la stessa cosa. I pensieri filosofici debbono essere appresi solo dai loro autori: quindi chi si sente attirato verso la filosofia deve visitare i maestri immortali nel silenzioso santua-

rio delle loro opere. I capitoli essenziali degli scritti di questi grandi filosofi gettano cento volte più luce sulle loro dottrine che le relazioni languide e confuse, opera di spiriti mediocri, i quali per di più sono tutti presi nelle filosofie di moda o nelle opinioni care al loro cuore.

(W., I. 24-25).

II

IL MONDO COME RAPPRESENTAZIONE

«Il mondo è la mia rappresentazione»: questa è una verità che vale in rapporto ad ogni essere vivente e conoscente, ma che l'uomo solo è in grado di portare alla conoscenza riflessa astratta; quando egli vi è pervenuto realmente, allora lo spirito filosofico è nato in lui. Allora egli vede chiaramente e sicuramente che egli non apprende alcun sole ed alcuna terra, ma solo sempre un occhio che vede il sole, una mano che tocca la terra; che il mondo da cui è circondato esiste solo come rappresentazione, cioè solo in rapporto ad un altro che se lo rappresenta: e questo altro è lui stesso. Questa è certamente la verità *a priori* per eccellenza: essa esprime quella forma di ogni esperienza possibile ed immaginabile, che è più generale delle altre, del tempo, dello spazio e della causalità: perché tutte queste forme particolari già

la presuppongono e mentre ciascuna di esse vale soltanto d'una classe speciale di rappresentazioni, la distinzione dell'oggetto e del soggetto è la forma comune di tutte quelle classi, è quella forma che sola rende possibile e pensabile una rappresentazione qualsiasi, astratta od intuitiva, pura od empirica. Nessuna verità è dunque più certa, più assoluta, più evidente di questa, che tutto quanto esiste per la conoscenza, cioè questo mondo intiero è solo oggetto in rapporto al soggetto, intuizione d'uno spirito che intuisce, in breve è rappresentazione. Naturalmente questo vale non solo del presente, ma anche di tutto il passato e di tutto il futuro, di ciò che è remoto come di ciò che è vicino; perché vale anche del tempo e dello spazio, grazie ai quali sono possibili tali distinzioni. Tutto ciò che appartiene o può appartenere al mondo deve inesorabilmente subordinarsi a questa dipendenza dal soggetto e non esiste che per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.

Questa verità è lungi dall'essere nuova. Essa è stata riconosciuta già dai sapienti dell'India, poiché appare come la proposizione fondamentale della filosofia vedanta attribuita a Vyasa. Essa sta a fondamento delle considerazioni scettiche, in cui Descartes prese il suo punto di partenza. Ma Berkeley fu il primo che la espresse nel modo più deciso: con questo egli conquistò un merito immortale nella filosofia, sebbene il resto delle sue dottrine non sia sostenibile.

(W., I, 33-34).

La vera filosofia deve dunque essere *idealistica*: essa deve essere tale, se vuole essere sincera. Perché niente è più sicuro di questo: che nessuno mai può uscire di sé per identificarsi immediatamente con le cose diverse da lui; e che tutto ciò, di cui abbiamo una conoscenza immediata e sicura, risiede nella nostra coscienza. Fuori di questa non può quindi esservi alcuna certezza *immediata*: e tuttavia i primi principî di una scienza debbono essere immediatamente certi. È perfettamente conforme al punto di vista empirico delle altre scienze l'assumere il mondo obbiettivo come esistente assolutamente: ma così non è per la filosofia, che deve risalire fino alla certezza prima ed originaria. Ora immediatamente data è solo la *coscienza*: quindi il fondamento della filosofia deve essere cercato nei fatti della coscienza; vale a dire essa è essenzialmente *idealistica*. Il realismo, che si raccomanda alle rozze intelligenze per ciò che si dà l'apparenza d'essere positivo, parte invece da un'asserzione arbitraria ed è perciò fondato in aria in quanto passa sotto silenzio o nega il primissimo fatto e cioè che tutto ciò che noi conosciamo giace nel seno della coscienza. L'affermare che l'*esistenza obbiettiva* delle cose sia condizionata da un soggetto che se le rappresenta e quindi che il mondo esista solo *come* rappresentazione non è un'ipotesi e tanto meno una posizione arbitraria o un paradosso inventato per la disputa: ma è la verità più certa e più semplice, e la più difficile appunto perché è la più semplice e non tutti hanno abbastanza

riflessione per risalire dalle cose ai primi elementi della coscienza. Non può in alcun modo darsi un'esistenza assoluta ed in se stessa obbiettiva: essa è impensabile. Tutto ciò che è obbiettivo ha sempre ed essenzialmente, come tale, la sua esistenza nella coscienza d'un soggetto, è quindi la sua rappresentazione ed è condizionato dal soggetto e dalle sue forme rappresentative, le quali ineriscono, come tali, al soggetto, non all'oggetto.

(W., II, 11-12).

Il *realismo* conduce, necessariamente al *materialismo*. Perché, se l'intuizione empirica ci dà le cose in sé come esistono indipendentemente dal nostro conoscere, l'esperienza ci dà anche *l'ordine* delle cose in sé, cioè il vero ed unico ordine del mondo. Questa via conduce ad assumere che una sola cosa in sé esiste, la materia, di cui tutto il resto è una modificazione: poiché qui l'ordine della natura è l'unico ed assoluto ordine del mondo. Per sfuggire a queste conseguenze, inevitabili finché si stava fermi nel *realismo*, venne istituito *lo spiritualismo*, che consiste nell'ammettere una seconda sostanza fuori ed a fianco della materia, una sostanza immateriale. Questo dualismo spiritualistico, ugualmente contrario all'esperienza ed alla logica ed in sé inintelligibile, venne negato da *Spinoza* e confutato da *Kant*; il quale poteva farlo, perché metteva a suo posto l'*idealismo*. Perché col realismo cade da sé il materialismo, al quale lo spiritualismo doveva servire di contrappeso, poiché allora

la materia e il corso naturale diventano un puro fenomeno condizionato dall'intelletto, che ha tutta la sua esistenza nella *rappresentazione* dell'intelletto. Quindi lo *spiritualismo* è un espediente illusorio e falso contro il *materialismo*; il solo e vero rimedio è l'*idealismo*, in quanto esso, facendo dipendere da noi il mondo obbiettivo, controbilancia la dipendenza nostra dall'ordine naturale. Il mondo, dal quale la morte mi separa, è solo la mia rappresentazione. Il centro di gravità del mondo è riposto nel soggetto. Ciò, che è dimostrato, non è l'indipendenza dell'essere conoscente dalla materia, come nello spiritualismo, ma la dipendenza di tutto ciò, che è materia, dall'essere conoscente. Certo questo non è così facile a comprendersi, né così comodo a maneggiarsi come lo spiritualismo con le sue sostanze: ma « ciò, che è bello, è difficile ».
(W., II, 22).

La filosofia obbiettiva quando si presenta come puro materialismo è la più conseguente e la più atta ad essere ridotta in un sistema. Questa dottrina pone l'esistenza assoluta della materia, dello spazio e del tempo e passa sopra al rapporto col soggetto, che pure è ciò per cui tutto questo esiste. Poi essa prende per guida la legge di causalità, che essa prende per un ordine assoluto delle cose, *veritas aeterna*: passando così sopra all'intelletto in cui e per cui solamente esiste la causalità. Quindi essa si sforza di trovare il primo e più semplice stato della materia per derivarne in

seguito tutto il resto, salendo dal puro meccanismo al chimismo, alla polarità, alla vegetazione, all'animalità: il che, quando riuscisse, condurrebbe a porre come ultimo membro della catena la sensibilità animale, il conoscere: questo apparirebbe allora come una semplice modificazione della materia, uno stato della stessa prodotto dalla causalità. Ammettiamo ora che non avessimo potuto seguire sulla fede delle rappresentazioni intuitive il materialismo fino a quel punto; una volta arrivati al culmine, noi saremmo d'un colpo presi dall'irresistibile riso degli dei dell'Olimpo, in quanto, come risvegliandoci da un sogno ci accorgeremmo all'improvviso che l'ultimo risultato così faticosamente acquisito, il conoscere, era già presupposto come condizione indeclinabile nel primo punto di partenza, nel concetto della materia; noi ci immaginavamo di pensare con esso la materia, mentre in realtà non avevamo pensato altro che il soggetto rappresentantesi la materia, l'occhio che la vede, la mano che la sente, l'intelletto che la conosce. L'assurdità intrinseca del materialismo consiste dunque in ciò che esso procede da un elemento oggettivo, prende come ultimo principio esplicativo una realtà oggettiva, mentre realmente ogni realtà oggettiva, come tale, è già condizionata dal soggetto conoscente in molteplice modo con le sue forme del conoscere e le presuppone; onde essa svanisce del tutto non appena si sopprime col pensiero il soggetto.

(W. I, 62-63; cfr. V, 41-45).

Bisogna essere abbandonato da tutti gli dei per immaginarsi che il mondo intuitivo, posto fuori di noi, tale quale esso riempie lo spazio nelle sue tre dimensioni, movendosi nell'inesorabile corso del tempo, retto ad ogni passo dalla indeclinabile legge di causalità e governato in tutti questi punti soltanto dalle leggi che noi possiamo enunciare prima di ogni esperienza — che un tale mondo esista fuori di noi con assoluta realtà obbiettiva, senz'alcun concorso da parte nostra; e che dopo, per mezzo delle sensazioni, entri nel nostro cervello, dove esso comincerebbe ad esistere una seconda volta così come esiste fuori di noi. Perché che povera cosa è la sensazione sola! Anche le sensazioni dei sensi più nobili non sono altro che un sentimento locale, specifico, capace di una certa variazione nel suo ambito, ma in sé sempre soggettivo, che, come tale non può contenere nulla di obbiettivo, nulla che rassomigli ad una intuizione. Perché la sensazione, di qualunque specie, è e rimane un processo interiore dell'organismo, limitato alla regione sottocutanea e non può quindi per sé stessa contenere niente che sia al di là della pelle, che cioè sia fuori di noi... È solo quando l'intelletto entra in attività ed applica la sola ed unica sua forma, la legge di causalità, che ha luogo un'importante trasformazione e che la sensazione soggettiva diventa un'intuizione obbiettiva. Esso infatti in virtù della forma che gli è propria e quindi *a priori*, cioè antecedentemente ad ogni esperienza (perché un'esperienza fino allora non vi è ancora) prende la sensazione organica data

come un effetto (una parola che esso solo comprende); il quale deve necessariamente, come tale, avere una causa. Nello stesso tempo esso chiama in aiuto la forma del senso esterno, lo spazio, forma che giace già predisposta nell'intelletto, per porre quella causa fuori dell'organismo: così sorge allora per esso il « di fuori », la cui possibilità è appunto lo spazio. Nel corso di questa operazione l'intelletto chiama in suo aiuto tutti i dati, anche i più minuti, della sensazione per costruire in corrispondenza ad essa nello spazio la causa di questa sensazione. Ma questo lavoro dell'intelletto non è un processo discursivo, riflesso, astratto, per mezzo di concetti e di parole, ma è un processo intuitivo ed immediato. Così per mezzo suo, nell'intelletto cioè e per l'intelletto, sorge il mondo obbiettivo dei corpi, mondo reale che riempie lo spazio nelle sue tre dimensioni e che quindi si trasforma nel tempo e si muove nello spazio conformemente alla stessa legge di causalità.

(W., III, 65-67).

L'intelletto è lo stesso in tutti gli animali e nell'uomo: esso presenta dappertutto la stessa semplice forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e niente di più. Ma il grado della sua penetrazione e la estensione della sua sfera variano estremamente e presentano una molteplicità di gradazioni dal grado infimo, che conosce solo il vincolo causale fra l'oggetto imme-

diato (il corpo) e l'oggetto mediato e quindi è in grado, per il passaggio dall'impressione corporea alla sua causa, di intuire questa come oggetto nello spazio — al grado superiore della conoscenza della connessione causale degli oggetti mediati fra di loro, che va fino alla comprensione delle più complicate concatenazioni di cause e di effetti nella natura. Perché anche questa comprensione appartiene sempre ancora all'intelletto, non alla ragione, i cui concetti astratti possono solo servire ad accogliere quelle intellezioni immediate, a fissarle ed a collegarle, non mai a produrre l'intellezione. Ogni forza ed ogni legge naturale come ogni loro manifestazione debbono prima essere conosciute immediatamente dall'intelletto ed afferrate intuitivamente prima di passare *in abstracto* per la ragione nella coscienza riflessa.

Quindi anche le più grandi scoperte sono, come l'intuizione ed ogni altra attività dell'intelletto, una visione immediata e, come tali, un atto dell'istante, un *aperçu*, un'idea subita, non un prodotto di lunghi ragionamenti astratti: questi ultimi servono solo a fissare per la ragione le conoscenze immediate dell'intelletto, rinchiudendole nei suoi concetti astratti: e ciò per chiarirli, per acquistare la possibilità di trasmetterli e di esplicarli ad altri. Questa acutezza dell'intelletto nel penetrare i rapporti causali degli oggetti mediati ha la sua applicazione non soltanto nelle scienze naturali (dove sono dovute ad esso tutte le scoperte): ma anche nella vita pratica, dove prende il

nome di prudenza, mentre nella prima applicazione è detta piuttosto penetrazione, sagacia.

Ad ogni modo si tratta sempre della stessa ed unica funzione di quello stesso intelletto che già agisce in ogni animale producendo l'intuizione degli oggetti nello spazio; e che nel suo più alto grado ora si applica nei fenomeni naturali a scoprire la causa sconosciuta partendo da un dato effetto, dando così alla ragione la possibilità di fissare le regole generali come leggi della natura; ora con l'applicazione di cause note a fini prestabiliti inventa macchine complicate ed ingegnose; ora infine applicando la legge di motivazione sa penetrare e render vani i più abili intrighi oppure sa combinare l'azione dei motivi e degli uomini, che sono per essi sensibili, per metterli in movimento e guidarne l'attività ai suoi fini come si farebbe con delle macchine per mezzo di leve e di ruote.

La mancanza d'intelletto è ciò che si dice propriamente stupidità, che è una specie d'inettitudine ad applicare la legge di causalità, un'incapacità di afferrare immediatamente le concatenazioni delle cause e degli effettti dei motivi e delle azioni. Nelle differenti specie animali, le gradazioni nell'acume dell'intelletto sono anche più numerose che negli uomini. Tutte, anche quelle che sono ancora più vicine ai vegetali hanno almeno tanto intelletto quanto è necessario per passare dall'impressione corporea all'oggetto mediato come causa, per avere cioè l'intuizione, l'apprensione d'un oggetto. Questo è ciò che li caratterizza come animali. Negli ani-

mali superiori troviamo una sagacia veramente ammirevole: così nel cane, nell'elefante, nelle scimmie, nella volpe, di cui Buffon ha con tanta maestria descritto la prudenza.

(W., I, 54-57).

La forma più generale e più essenziale dell'intelletto è *la legge di causalità*; è già per virtù di esso che si produce l'intuizione del mondo reale esterno, in quanto noi apprendiamo senz'altro e del tutto immediatamente le affezioni ed i mutamenti avvenuti nei nostri organi di senso come *effetti* e passiamo da essi istantaneamente (senza avviamento, ammaestramento ed esperienza) alle loro *cause*, le quali allora, per questo processo intellettivo, ci si presentano come oggetti nello spazio. Di qui appare incontestabilmente che la legge di causalità è data *necessariamente* alla nostra coscienza *a priori* come principio della possibilità di ogni esperienza, senza che noi abbiamo bisogno della prova indiretta, oscura e insufficiente, che Kant ha dato di questa importante verità. La legge di causalità è stabilita saldamente *a priori* come la regola generale a cui tutti gli oggetti del mondo esterno sono sottomessi senza eccezione. Il carattere assoluto di questo principio è una conseguenza della sua apriorità. Esso si riferisce essenzialmente ed esclusivamente ai *mutamenti* e dice che quando e dove, nel mondo obbiettivo, reale e materiale, una cosa qualunque grande o piccola subisce una *modificazione*, deve necessariamente nell'istante imme-

diatamente antecedente essersi prodotta in qualche cosa di altro una modificazione, e, perché questa modificazione avvenisse, deve ad essa essere anteceduta ancora un'altra e così all'infinito. In questa serie regressiva di mutamenti, che riempie il tempo, come la materia riempie lo spazio, non è possibile mai giungere ad un inizio: anzi non si può nemmeno pensarlo come possibile e tanto meno presupporne l'esistenza. La domanda che si ripropone senza posa: « Che cosa ha prodotto questo mutamento? » non concede mai all'intelletto un punto ultimo nel quale arrestarsi: una causa prima è così impensabile come un inizio del tempo od un limite dello spazio. La legge di causalità attesta non meno sicuramente che, quando la modificazione anteriore, la *causa*, si è prodotta, la modificazione posteriore, che essa introduce, l'*effetto*, deve prodursi immancabilmente, con una *necessità* assoluta...

Il principio di causa, che regge tutte le modificazioni degli esseri, in corrispondenza della triplice distinzione loro in corpi inorganici, piante ed animali, si presenta in tre forme e cioè come causa nello stretto senso della parola, come stimolo e come motivo. In tutte queste tre forme esso conserva il suo valore *a priori* e la necessità della successione sussiste in tutto il suo rigore.

(W., III, 405, 408).

Desiderare che qualche cosa non fosse avvenuto è un tormento stolto: è un desiderare l'impossibile

ed è così irragionevole come sarebbe il desiderare che il sole si levi a ponente. Poiché ogni cosa, grande e piccola, avviene con rigorosa necessità, è vano meditare sulla piccolezza ed accidentalità delle cause che hanno prodotto un evento e pensare che avrebbero potuto facilissimamente essere altrimenti. Tutto questo è illusorio: perché esse sono entrate in gioco ed hanno prodotto il loro effetto con la stessa rigorosa necessità e con la stessa assoluta potenza di quella, per cui il sole si leva ad oriente. Noi dobbiamo piuttosto considerare gli avvenimenti, così come avvengono, con lo stesso occhio con cui guardiamo le pagine che stiamo leggendo, ben sapendo che esse si trovavano già lì stampate prima che noi le leggessimo.

(W., III, 441).

Chi abbia chiaramente compreso dalla trattazione che serve d'introduzione a questo libro (Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente) l'identità del contenuto del principio di ragione nella diversità delle sue espressioni, sarà anche persuaso della necessità, per comprenderne l'intima essenza, di studiarlo nella più semplice delle sue espressioni, che è il tempo. Come in esso ogni istante è solo in quanto ha annullato l'istante precedente che lo ha generato, per venir esso medesimo altrettanto rapidamente annullato; come il passato e l'avvenire (astrazion fatta dalle conseguenze del loro contenuto) sono così vani come un sogno e il pre-

sente è solo il limite senza estensione e senza durata fra i due così dovremo riconoscere la stessa vanità nelle altre forme del principio di ragione e riconoscere che, come il tempo, così anche lo spazio e, come questo, tutto ciò che esiste simultaneamente nello spazio e nel tempo, quindi tutto ciò che procede da una causa o da un motivo ha solo un'esistenza relativa; che tutto ciò esiste solo per virtù ed in vista di un altro essere della stessa natura e sottomesso alla stessa legge. Ciò che vi è di essenziale in questo pensiero è già negli antichi: Eraclito vedeva con tristezza l'eterno fluire delle cose; Platone ne riduceva la realtà ad un perpetuo divenire, che non arriva mai all'essere; Spinoza considerava le cose come semplici accidenti d'una sola sostanza che sola è e sempre rimane: Kant le oppone come puri fenomeni alla cosa in sé. E l'antica sapienza indiana dice: « È Maya, il velo dell'illusione che, coprendo gli occhi dei mortali, fa loro vedere un mondo del quale non si può dire né che sia, né che non sia; un mondo simile al sogno, al miraggio nel deserto che fa vedere al viaggiatore un piano d'acqua, all'illusione che trasforma una corda gettata per terra in un serpente ».

(W., I, 38-39).

Ecco la questione come si presenta: noi abbiamo dei sogni: non può essere la vita tutto un sogno? O più precisamente: vi è un criterio sicuro per distinguere fra sogno e realtà, fra immagini fantasti-

che ed oggetti reali? L'appellarsi alla minore chiarezza e vivezza del sogno di fronte all'intuizione reale non merita considerazione: poiché nessuno ha mai potuto tenere simultaneamente presenti l'uno e l'altra per compararli: si può solo paragonare il ricordo del sogno con la realtà presente. Kant risolve la questione così: « Ciò che distingue la vita reale dal sogno è la connessione delle rappresentazioni secondo la legge di causalità ». Ma anche nel sogno tutti i particolari sono egualmente connessi secondo il principio di ragione in tutte le sue forme e questa connessione si spezza solo tra la vita e il sogno o fra un sogno e l'altro. La risposta di Kant potrebbe dunque suonare solo così: il lungo sogno (la vita) è ben connesso in tutte le sue parti secondo il principio di ragione, ma non è connesso con i sogni brevi, benché ciascuno di questi presenti in sé la stessa connessione; quindi ogni ponte è rotto fra loro e questo serve a distinguerli.

Tuttavia sarebbe molto difficile, spesso anche impossibile distinguere secondo questo criterio ciò che appartiene al sogno da ciò che appartiene alla vita reale...: se, malgrado tutto, come arriva sovente, non si può assolutamente scoprire la presenza o l'assenza d'una connessione causale col presente, resterà sempre impossibile decidere se un fatto è stato sognato o se è realmente accaduto. Qui ci si rivela chiaramente la stretta parentela fra la vita e il sogno: e noi non dobbiamo vergognarci di proclamare qui questa verità, che è stata riconosciuta ed espressa da tanti grandi spiriti. I Veda ed i Pu-

rana non conoscono nessun miglior paragone per l'intiera conoscenza del mondo reale, che essi chiamano il velo di Maya, e nessun paragone usano più sovente che il sogno. Platone dice spesso che gli uomini vivono immersi nel sogno e che solo il filosofo cerca di stare sveglio. Pindaro dice (II, 17 135) che l'uomo è l'ombra d'un sogno e Sofocle: « Noi tutti che viviamo, io trovo che non siamo altro che simulacri ed una tenue ombra ». Qui può degnamente esser citato anche Shakespeare: « Noi siamo fatti della materia di cui sono fatti i sogni e la nostra breve vita è circondata da un sonno ». Infine Calderón era così profondamente penetrato di questa verità, che egli cercò di formularla in una specie di dramma metafisico intitolato « La vita è un sogno ».

Dopo tutte queste citazioni poetiche sia lecito anche a me di esprimermi con un paragone. La vita ed i sogni sono i fogli d'un medesimo libro: la lettura continuata è la vita reale; ma quando l'ora solita della lettura (il giorno) è passata ed è venuto il tempo del riposo, noi continuiamo ancora a sfogliare negligentemente il libro e ne apriamo, senza ordine e connessione, ora qui, ora là una pagina: spesso è una pagina già letta, spesso una pagina nuova, ma sempre dello stesso libro... Così dunque i sogni si distinguono dalla vita reale in ciò che non entrano nella continuità dell'esperienza e della vita; è il risveglio che mette in evidenza questa distinzione. Ma se la concatenazione dell'esperienza è la forma che caratterizza la vita reale, anche il so-

gno, preso in sé, presenta la stessa concatenazione. Se noi ci mettiamo, per giudicare, al disopra dell'una e dell'altro, non si troverà nella loro natura intima nessuna netta distinzione e si sarà costretti di concedere ai poeti che la vita non è se non un lungo sogno.

(W., I, 49-51).

III

LA RAGIONE

Tutto ciò che è materiale nella nostra conoscenza, ossia tutto ciò che non si può ricondurre a forma soggettiva, ad attività propria, a funzione dell'intelletto, in breve tutto l'elemento concreto della stessa viene dal di fuori e cioè dalla intuizione obbiettiva del mondo fisico, procedente dalla sensazione. Questo elemento intuitivo e, per ciò che riflette la materia sua, empiricamente dato è ciò che la ragione elabora in concetti, concetti che poi essa fissa nelle parole e che le forniscono la materia per le sue infinite combinazioni per mezzo dei giudizî e dei raziocinî, i quali costituiscono il tessuto del mondo dei nostri pensieri. La ragione non ha dunque alcun contenuto materiale, ma puramente formale e questo è la sostanza della logica, la quale pertanto non contiene se non forme e regole per le operazioni del pensiero. La ragione deve togliere il

contenuto materiale del suo pensiero interamente dall'esterno, dalle rappresentazioni intuitive che ha creato l'intelletto. Su questo materiale essa esercita le sue funzioni in primo luogo formando i concetti: essa astrae da certe proprietà delle cose e ne conserva altre, che essa collega in un concetto. Ma con quest'operazione le rappresentazioni perdono il loro carattere intuitivo, guadagnano invece in trasparenza e in facilità dell'uso. Questo e questo solo costituisce l'attività della ragione: quanto a fornire una materia dal suo proprio fondo, ciò le è assolutamente impossibile. Essa non ha che forme: come la donna, può concepire, ma non procreare. Non è per caso che essa e nelle lingue latine e nelle germaniche è di genere femminile; mentre l'intelletto (*Verstand*) è di genere maschile.

(W., III, 132-133).

Poiché i concetti traggono tutto il loro contenuto dalla conoscenza intuitiva e quindi l'intiero edificio del nostro mondo mentale riposa sul mondo dell'intuizione, noi dobbiamo sempre da ogni concetto poter ritornare, anche per via intermediaria, alle intuizioni, da cui è stato immediatamente ricavato o da cui sono stati ricavati i concetti, dei quali esso è la deduzione astratta; cioè noi dobbiamo giustificarlo per mezzo di intuizioni, che hanno, rispetto alle astrazioni, il valore di esempî. Sono queste intuizioni, che forniscono il contenuto reale di tutto il nostro pensiero e, dove esse mancano, non abbiamo avuto in testa dei concetti, ma delle pure pa-

role. Sotto questo riguardo il nostro intelletto è come una banca d'emissione che, per essere solida, deve avere dei contanti in cassa per poter all'uopo rimborsare tutti i biglietti emessi: le intuizioni sono i contanti, i concetti sono i biglietti. I semplici concetti d'una cosa, senza intuizioni, danno una semplice conoscenza generica. Una comprensione ben fondata delle cose si ha solo quando si è capaci di rappresentarla in chiare intuizioni senza l'aiuto delle parole. Spiegare parole con parole, spiegare concetti con concetti, che è l'occupazione della maggior parte dei filosofi, è in fondo solo un gioco, che consiste nello spostare nell'un senso o nell'altro le sfere dei concetti, per vedere se le une entrano o non entrano nelle altre. Tutt'al più si arriverà con questo a dei raziocinii: ma anche i raziocinii non dànno nessuna nuova conoscenza, bensì fanno soltanto vedere ciò che era contenuto in una nozione già posseduta e qual parte di essa può in ogni dato caso essere applicabile. Al contrario intuire, lasciar parlare le cose stesse, afferrare nuovi rapporti delle stesse, per poi deporre e fissare tutto questo in concetti onde possederlo più sicuramente, questo è un acquistare nuove conoscenze. Ma mentre il paragonare concetti con concetti è una facoltà che quasi tutti hanno, il paragonare i concetti con le intuizioni è un dono riservato alle intelligenze elette: esso implica, secondo il grado, spirito, giudizio, acume, genialità. L'altra facoltà invece non dà niente più che delle considerazioni ragionevoli. — La sostanza intima di ogni vera e reale conoscenza è una

intuizione: ogni nuova verità è il frutto di un'intuizione. Ogni lavoro originale del pensiero si fa per immagini; quindi la fantasia è uno strumento necessario del pensiero e i cervelli senza fantasia non producono niente di grande, salvo forse nella matematica. Al contrario i puri pensieri astratti, che non hanno alcun nucleo intuitivo, rassomigliano a nuvole senza realtà. Lo scritto e la parola, sia che si tratti di dottrina o di poesia, hanno sempre per scopo di condurre il lettore a quella stessa conoscenza intuitiva, da cui l'autore è partito: se ciò manca, essi non valgono nulla. Appunto per questo l'osservazione e la considerazione di ogni oggetto reale, quando offre all'osservatore qualche cosa di nuovo, vale più che tutto il leggere e l'udire. In fondo si può dire che in ogni reale è contenuta ogni verità ed ogni sapienza, anzi lo stesso secreto delle cose, ma, ben s'intende, solo in concreto, come l'oro è contenuto nel minerale: bisogna saperlo estrarre. Invece da un libro si ricava sempre solo, nel caso migliore, una verità di seconda mano e spesso nemmeno questo.

(W., II, 82-83).

È un errore credere che soltanto ciò, che è perfettamente provato, sia vero e che ogni verità abbia bisogno d'una prova: che anzi al contrario si può dire che ogni prova ha bisogno d'una verità non provata, che l'appoggi o che appoggi le sue prove: una verità immediatamente stabilita è così preferibile ad una verità fondata con una prova co-

me l'acqua della sorgente è preferibile a quella dell'acquedotto. L'intuizione, o intuizione pura *a priori*, come nella matematica, o empirica *a posteriori*, come nelle altre scienze, è la sorgente di ogni verità e il fondamento di ogni scienza.

Non vi è verità che si possa incondizionatamente ricavare solo per mezzo di raziocinii: la necessità di fondarle con raziocinii è solo sempre relativa, anzi soggettiva. Poiché tutte le prove sono raziocinii, per ogni nuova verità non bisogna andare in cerca di una prova, ma piuttosto dell'evidenza immediata e solo finché questa manca, fare appello provvisoriamente alle prove. Nessuna scienza può essere completamente dimostrabile, come nessun edificio può stare in aria: tutte le prove debbono ricondursi a qualche cosa d'intuitivo, non ulteriormente dimostrabile. Perché tutto il mondo della riflessione riposa sul mondo dell'intuizione ed è in esso radicato. Ogni *evidenza* ultima, cioè originaria, è un'evidenza *intuitiva*: lo dice già la parola. Quindi essa è o un'evidenza empirica o un'evidenza fondata sull'intuizione *a priori* delle condizioni d'ogni esperienza possibile: in ambo i casi dà soltanto una conoscenza immanente, non trascendente. Ogni concetto ha valore e diritto d'esistere solo nel suo rapporto, mediato quanto si vuole, con una rappresentazione intuitiva: e ciò, che vale per i concetti, vale anche per i giudizî composti con essi e per tutta la scienza.

(W., I, 109-110).

Quell'eccellenza caratteristica dello spirito umano, che si designa propriamente col nome di *ragione*, consiste in ciò che l'uomo non è solo capace, come l'animale, di percepire coi sensi il mondo esterno, ma sa anche astrarre dall'intuizione sensibile dei concetti generali (*notiones universales*), che egli, per poterli fissare e conservare nella sua coscienza sensibile, designa con parole: queste poi dànno luogo ad innumerevoli combinazioni che sempre, come anche i concetti, da cui sono formate, si riferiscono al mondo intuitivamente conosciuto, ma che nel loro insieme costituiscono ciò che si dice *pensiero*: una facoltà che rende possibili i grandi privilegi della specie umana su tutte le altre specie, come il linguaggio, la riflessione, la considerazione del passato, la previsione dell'avvenire, l'intenzione, l'attività comune e metodica d'un grande numero, lo Stato, le scienze, le arti ecc. Tutto questo riposa sull'unica facoltà di avere delle rappresentazioni non intuitive, astratte, generali chiamate concetti (*Begriffe*), perché ciascuna di esse comprende (*begreift*) sotto di sé molti particolari. Questa facoltà manca agli animali, anche ai più intelligenti: essi non hanno che rappresentazioni sensibili, quindi non conoscono che l'immediato presente, vivono solo nel presente. I motivi che muovono la loro volontà debbono quindi sempre essere presenti e sensibili. Di questi motivi quello che è il più forte determina senz'altro la loro volontà: in essi la causalità del motivo si rivela perciò molto chiaramente... L'uomo per contro grazie alla sua capa-

cità di formarsi delle rappresentazioni non sensibili, per mezzo delle quali pensa e riflette, ha un orizzonte infinitamente più esteso che abbraccia le cose assenti, il passato e l'avvenire: per conseguenza offre all'azione dei motivi ed alla scelta un campo molto più vasto che l'animale, limitato allo stretto presente. In generale ciò che determina il suo agire non è ciò che sta dinanzi alla sua intuizione sensibile, ciò che è presente nello spazio e nel tempo: ma sono piuttosto semplici pensieri, che egli porta dappertutto con sé nella sua testa e che lo rendono indipendente dalle impressioni del presente. Quando essi mancano a questo loro compito, l'agire dell'uomo è detto irragionevole; è detto invece ragionevole quando ha luogo esclusivamente sotto l'influenza di pensieri ben meditati e perciò in modo del tutto indipendente dall'impressione del presente intuitivo. Questo fatto che l'uomo è diretto nell'agire da una classe di rappresentazioni a lui propria (pensieri, concetti), che l'animale non ha, è visibile anche esteriormente, in quanto esso imprime a tutte le sue azioni, anche le più insignificanti, anzi a tutti i suoi movimenti ed ai suoi passi, quel carattere di intenzionalità e di decisione che distingue così bene l'attività sua da quella dell'animale: i suoi movimenti sono come diretti da fili sottili ed invisibili (i motivi costituiti dai pensieri), mentre quelli dell'animale sono governati dai legami grossolani e visibili del presente intuitivo. La differenza tra l'animale e l'uomo non va però oltre. Il pensiero diventa motivo come diventa motivo la intui-

zione, quando essi possono esercitare la loro azione sulla volontà umana. Ora tutti i motivi sono cause e la causalità porta con sé la necessità. L'uomo può bensì, per la sua facoltà di pensare, evocare nel suo spirito, nell'ordine che gli piace, invertendoli o richiamandoli, i motivi di cui sente l'influenza sulla sua volontà, per proporli dinanzi ad essa — questo è ciò che si dice riflettere —; egli può deliberare ed ha per questa facoltà un campo di scelta più vasto che l'animale. Con ciò egli è certo relativamente libero e cioè libero dalla coazione immediata degli oggetti sensibili presenti, agenti sulla sua volontà come motivi: ma egli si determina indipendentemente dagli oggetti presenti, secondo pensieri: questi sono i suoi motivi. Questa libertà relativa è quello che intendono per libertà anche persone colte, ma non abituate a pensare profondamente, le quali riconoscono in essa un privilegio dell'uomo di fronte agli animali. Ma è una libertà puramente relativa, cioè relativa al presente dell'intuizione, e comparativa, cioè in paragone con l'animale. Essa non fa che mutare il modo della motivazione, ma la necessità dell'azione dei motivi non è per nulla tolta, né diminuita. Il motivo astratto, consistente semplicemente in un pensiero, è una causa esterna che determina la volontà tanto quanto il motivo costituito da un oggetto intuitivo, reale e presente.

(W., III, 412-415).

IV

L'INTERPRETAZIONE DEL MONDO: LA VOLONTA'

La parte di gran lunga più grande della nostra coscienza nella sua totalità non è la *coscienza dell'io, ma la coscienza delle altre cose*, ossia la facoltà conoscitiva. Questa è, con tutte le sue forze, dirette verso l'esterno ed è il teatro del mondo esteriore, che essa prima accoglie in sé intuitivamente e poi, come ruminando su ciò che si è per questa via appropriato, elabora in concetti: ciò che diciamo *pensare* non è che l'indefinita combinazione dei concetti con il sussidio delle parole. Ciò che ci resta dunque dopo l'eliminazione di questa, che è la parte più grande della totalità della coscienza, è la *coscienza dell'io*... Ora che cosa contiene questa coscienza dell'io? In che modo l'uomo prende immediata coscienza di se stesso? Risposta: in quanto si conosce come *volente*. Ciascuno infatti, per poco

che osservi la coscienza di sé non tarda a vedere che oggetto di essa è sempre il suo proprio volere. Certo per volere non s'intendono qui solo le volontà decise che passano subito all'atto e le decisioni formali con le azioni che ne procedono; chiunque sappia cogliere l'elemento essenziale delle cose attraverso le diverse modificazioni del grado e della maniera d'essere, non esiterà a contare tra le manifestazioni della volontà anche il desiderio, il tendere, l'esigere, l'aspirare, l'amare, il rallegrarsi, lo sperare e simili; e così le manifestazioni contrarie, l'aborrire, il fuggire, il temere, l'adirarsi, l'odiare, il soffrire, in breve tutte le affezioni e le passioni; poiché esse non sono che movimenti più o meno forti, più o meno violenti o calmi, della propria volontà, secondo che essa è libera o impedita, soddisfatta o insoddisfatta e tutte si riferiscono in molteplice maniera al conseguimento od alla mancanza dell'oggetto desiderato, alla presenza od all'allontanamento dell'oggetto odiato. Sono dunque tutte decise affezioni di quella stessa volontà che si esplica nelle risoluzioni e nelle azioni. Fra di esse debbono anzi venir annoverati tutti i cosiddetti sentimenti di piacere e di dolore: questi si presentano invero in una grande molteplicità di gradi e di modalità, ma si possono sempre in fondo ricondurre ad attrazioni e repulsioni, cioè alla volontà che prende coscienza di se stessa come soddisfatta od insoddisfatta, impedita o libera; e lo stesso si deve anche dire delle impressioni corporee piacevoli o dolorose e di tutti gli innumerevoli intermediarî

che stanno fra di esse, perché anch'esse entrano immediatamente nella coscienza come qualche cosa di conforme o di ostile alla volontà.

(W., III, 390-392).

Ciò che dà alla nostra coscienza unità e coesione, in quanto attraverso tutte le sue rappresentazioni resta come la base e il suo sostegno permanente, non può essere condizionato dalla coscienza stessa, quindi non può essere una rappresentazione, ma deve essere piuttosto il PRIUS della coscienza e la radice dell'albero di cui essa è il frutto. Questo, io dico, è la volontà, che sola è immutabile ed assolutamente identica ed ha prodotto, per i suoi fini, la coscienza stessa. Così è la volontà, che dà a questa l'unità e ne collega tutte le rappresentazioni ed i pensieri, accompagnandola costantemente come una nota fondamentale. Senza di essa l'intelletto non avrebbe unità di coscienza più di quello che abbia uno specchio, nel quale si riflette successivamente ora questo, ora quello, o tutt'al più ne avrebbe altrettanto quanto uno specchio convesso, i cui raggi si concentrano in un punto immaginario posto dietro la sua superficie. La volontà sola è l'elemento permanente ed immutabile della coscienza. È la volontà che tiene insieme tutti i pensieri e le rappresentazioni come mezzi ai suoi fini, che le tinge del colore del suo carattere, della sua disposizione e del suo interesse, che domina l'attenzione e tiene in mano il filo dei motivi, la cui influenza è in fondo ciò che mette in movimento

anche la memoria e l'associazione delle idee: è di essa che si parla tutte le volte che in un giudizio si dice « Io ». Essa è dunque la vera, suprema unità della coscienza, il legame delle sue funzioni e dei suoi atti: essa non appartiene all'intelletto, ma ne è solo la sorgente, la generatrice e la dominatrice.

(W., II, 161-162).

Questa identità della volontà e dell'organismo può essere da noi soltanto indicata: come ho fatto io qui per la prima volta e come farò sempre meglio, di mano in mano che progredirò nell'esposizione; cioè può essere elevata dalla coscienza immediata, dalla conoscenza in concreto al sapere della ragione, tradotta in una conoscenza razionale: ma non potrà mai, per la natura sua, venir dimostrata, derivata, come conoscenza mediata, da un'altra conoscenza immediata, appunto perché essa è la più immediata di tutte e se noi non riusciamo ad afferrarla e fissarla come tale, invano aspetteremo di riconquistarla in qualche modo mediatamente come conoscenza derivata. Essa è una conoscenza d'una natura affatto particolare, la cui verità non può quindi essere messa in luce per alcuna delle vie comprese sotto il principio di ragione: essa traduce semplicemente in un giudizio il rapporto che intercede fra una rappresentazione intuitiva, il corpo, e qualche cosa che non è rappresentazione, che è anzi qualche cosa di completamente diverso: la volontà. Per questo

motivo io potrei distinguere questa verità da tutte le altre e chiamarla *la verità filosofica per eccellenza.* Ad essa si possono dare più espressioni e dire: il mio corpo e la mia volontà sono una cosa sola; — oppure: ciò che io, come rappresentazione intuitiva chiamo il mio corpo, è detto da me, in quanto ne sono conscio per una via del tutto diversa, che non è paragonabile ad alcun'altra, la mia volontà; — oppure: il mio corpo è la mia volontà obbiettivata; — oppure: il mio corpo, fatta astrazione da ciò che è mia rappresentazione, è soltanto la mia volontà.

(W., I, 154).

Ogni atto reale della nostra volontà è anche nel medesimo tempo ed indeclinabilmente un movimento del nostro corpo: noi non possiamo volere un atto realmente senza constatare simultaneamente che esso appare come movimento corporeo. L'atto volontario e l'azione del corpo non sono due fenomeni appresi obbiettivamente come diversi e collegati dalla causalità, non stanno fra di loro nel rapporto di causa e di effetto. Essi non sono che un medesimo ed unico fatto dato a noi per due vie diverse: una volta del tutto immediatamente ed un'altra nell'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro che l'atto del volere obbiettivato, cioè dato nell'intuizione... Ogni vero, genuino, immediato atto del volere è senz'altro ed immediatamente anche un atto fenomenico del corpo: e per converso ogni azione sul corpo è senz'al-

tro ed immediatamente anche un'azione sulla volontà: come tale essa si dice dolore quando è contraria alla volontà, si dice benessere o piacere quando vi è conforme.

(W., I, 151-2).

Noi abbiamo dunque portato a tutta chiarezza la doppia conoscenza che ci è data per due vie affatto diverse dell'essenza e dell'attività del nostro proprio corpo; e ce ne serviremo ora come d'una chiave per penetrare fino all'essenza di tutti i fenomeni nella natura: tutti gli oggetti che non sono il nostro corpo e quindi non ci sono dati per una doppia via, ma sono soltanto rappresentazioni della nostra coscienza, noi li interpreteremo secondo l'analogia del nostro corpo e così assumeremo che, come essi da una parte sono, al pari del nostro corpo, rappresentazioni e sono in ciò ad esso omogenei, così saranno anche dall'altra parte; e cioè che, se noi facciamo astrazione dal loro essere come rappresentazioni del soggetto, quello che resta sarà, nella sua intima essenza, quella stessa cosa che noi diciamo in noi volontà. Perché quale altra forma d'esistenza o di realtà dovremmo noi attribuire al resto del mondo dei corpi? Donde trarremmo gli elementi per comporre una tale realtà? All'infuori della volontà e della rappresentazione non vi è nulla che noi conosciamo o possiamo pensare. Se noi vogliamo attribuire al mondo corporeo, che esiste immediatamente nella rappresentazione, la più grande realtà che possiamo pensare,

dobbiamo riferirgli la realtà che ha per ciascuno il suo proprio corpo; poiché questo è per ciascuno ciò che vi è di più reale. Ma quando noi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, noi non ci troviamo, fuori di ciò che esso è una nostra rappresentazione, niente altro che la volontà: in ciò si esaurisce la sua realtà. Noi non possiamo trovare in nessuna parte un altro genere di realtà che noi possiamo attribuire al mondo dei corpi. Se quindi esso deve essere ancora qualche cosa di più che una semplice nostra rappresentazione, dobbiamo dire che esso fuori della rappresentazione, cioè in sé e nell'intima sua essenza deve essere quello che noi troviamo immediatamente in noi stessi come volontà... Non è dunque solo in quei fenomeni che sono del tutto simili a noi, cioè negli altri uomini e negli animali che noi riconosceremo come essenza intima quella stessa volontà che è in noi. Una riflessione più profonda ci condurrà a riconoscere la stessa realtà anche nella forza per cui la pianta cresce e vegeta e il sale si cristallizza; in quella che volge il magnete verso il nord e che ci colpisce per effetto del contatto di due metalli eterogenei; in quella che, nelle affinità elettive dei corpi, appare come cercare e fuggire, come unirsi e separarsi; e fino nella gravità che agisce con tanta potenza in ogni materia ed attira il sasso verso la terra e la terra verso il sole. Tutti questi fatti sono diversi nel fenomeno, ma nella loro intima essenza sono identici con quella realtà che ci è nota immediatamente, intimamente, meglio di ogni altra e

che là dove si manifesta più chiaramente noi denominiamo volontà. Questa è la sostanza intima, il nucleo di ogni cosa particolare come del tutto: essa si rivela nella forza naturale cieca come nell'agire riflesso dell'uomo: la differenza profonda di questi due estremi riflette solo il grado, non l'essenza della manifestazione.

(W., I, 157; 163).

Io ho già mostrato che la cosa in sé, la quale sta a fondamento di ogni fenomeno, anche di quello che ci costituisce, nella coscienza dell'io depone l'una delle sue forme fenomeniche, lo spazio, e conserva soltanto l'altra, il tempo; perciò essa ci si rivela qui in modo più immediato che non dovunque altrove e noi la denominiamo allora, secondo questa sua manifestazione fenomenica più trasparente, volontà. Ora nel semplice tempo non può essere rappresentata alcuna sostanza permanente, com'è per esempio la materia, perché una tale sostanza è possibile solo per l'intima unione dello spazio col tempo. Quindi nella coscienza dell'io la volontà non è percepita come il substrato permanente delle sue modificazioni, onde non si presenta all'intuizione come una sostanza permanente; sono soltanto i suoi singoli atti, movimenti e stati, come le decisioni, i desiderî, le passioni, che vengono da noi conosciuti immediatamente nella loro successione e durante il tempo della loro durata, ma non intuitivamente. La conoscenza della volontà nella coscienza dell'io non è quindi un'intui-

zione, ma un senso del tutto immediato delle sue affezioni successive. Invece la conoscenza diretta all'esterno, preparata dai sensi e compiuta dall'intelletto, subordinata alle forme dello spazio, del tempo e della causalità, la quale ultima collega intimamente le altre due e dà così origine all'intuizione, ci rappresenta la stessa cosa che noi apprendiamo immediatamente nel nostro interno come volontà, ma ce la rappresenta nell'intuizione come corpo organico; i suoi movimenti sono gli atti, le sue parti e le forme sono le aspirazioni durevoli, il carattere fondamentale della volontà individuale; i suoi dolori e i suoi piaceri sono le affezioni immediate di questa volontà.

(W., II, 289).

Il nucleo e il punto essenziale della mia dottrina, la vera e propria metafisica della stessa, è costituito dalla paradossale verità prima, che ciò che Kant opponeva come cosa in sé al puro fenomeno (o, come io dico più precisamente, alla rappresentazione) e considerava come assolutamente inconoscibile, non è altro che quell'elemento a noi immediatamente noto, anzi intimamente famigliare, che noi troviamo nell'interno del nostro io come *volontà*; che quindi questa *volontà*, ben lungi dall'essere, come tutti i filosofi fin qui assumevano, inseparabile dalla *conoscenza*, anzi un primo risultato della stessa, è radicalmente distinta ed assolutamente indipendente dalla conoscenza, che è qualche cosa di secondario e di posteriore; che

quindi essa può sussistere e manifestarsi anche senza il conoscere, come realmente avviene in tutta la natura, a partire, discendendo, dal regno animale; che anzi questa volontà, come l'unica cosa in sé, l'unico vero reale, l'unico elemento originario e metafisico in un mondo, dove tutto il resto è solo parvenza, cioè rappresentazione, è ciò che dà la forza di esistere e di agire ad ogni cosa, qualunque essa sia; che quindi non solo gli atti volontarî degli esseri animali, ma anche tutti i processi dei loro corpi animati, come la forma e la costituzione loro e la vegetazione delle piante e nel regno inorganico la cristallizzazione e in genere ogni forza originaria, che si manifesta in fenomeni fisici e chimici, anzi la gravità stessa, sono in sé e indipendentemente dal fenomeno — il che vuol dire indipendentemente dal nostro intelletto e dalla sua rappresentazione — assolutamente identici con ciò che noi troviamo in noi stessi come volontà; e di cui abbiamo la conoscenza più immediata ed intima che in genere sia possibile. Le singole manifestazioni di questa volontà sono, negli esseri conoscenti, cioè negli animali, messe in movimento per mezzo di motivi; nella vita organica degli animali e nelle piante sono mosse da stimoli; negli esseri organici da semplici cause nel più stretto senso della parola: ma questa differenza riflette solo il fenomeno. La conoscenza invece e il suo substrato, l'intelletto, sono un fenomeno affatto distinto dalla volontà,

puramente secondario, che accompagna solo i gradi superiori dell'obbiettivazione della volontà, ma non è essenziale ad essa e dipende dalla sua manifestazione nell'organismo animale; quindi è qualche cosa di fisico, non di metafisico, come la volontà. Dall'assenza della conoscenza non si può pertanto concludere all'assenza della volontà: anzi si può constatare la presenza di questa anche in tutte le manifestazioni della natura priva di conoscenza, tanto della vegetale quanto dell'inorganica: quindi non è la volontà che, come finora si è senza eccezione creduto, è condizionata dalla conoscenza: è piuttosto la conoscenza che è condizionata dalla volontà.

(W., III, 202-203).

La volontà è il PRIUS della conoscenza, il nucleo del nostro essere e quella forza originaria che crea e conserva il corpo animale, compiendo tutte le funzioni conscie ed inconscie dello stesso. Essa è anche ciò che fa sbocciare la gemma nella pianta per tirarne delle foglie o dei fiori: e la forma regolare del cristallo non è che l'impronta lasciata dal suo sforzo d'un momento. In genere, essa è il vero ed unico αυτόματον, nel vero senso della parola, che sta a fondamento di tutte le forze della natura inorganica, che agisce in tutte le loro manifestazioni, che dà forza alle loro leggi e si fa conoscere anche nella massa più rozza come gravità. Ma sarebbe il più grave di tutti i malintesi

il credere che si tratti qui solo di designare con una *parola* una grandezza incognita: è anzi la più positiva delle conoscenze positive, che trova qui la sua espressione. È in effetto la riduzione di ciò che è assolutamente inaccessibile alla nostra coscienza immediata e perciò è per noi qualche cosa di essenzialmente straniero ed ignoto, che noi designiamo col nome di *forza naturale*, a ciò di cui abbiamo la conoscenza più esatta e più intima, ma che ci è accessibile solo immediatamente nel nostro essere proprio; e che poi deve servire alla interpretazione degli altri fenomeni. È la convinzione che ciò che vi è di intimo e di originario in tutti i più diversi cambiamenti e movimenti corporei è in tutti identico quanto all'essenza: ma che noi abbiamo soltanto una occasione di conoscerlo da vicino ed immediatamente e cioè nei movimenti del nostro proprio corpo; noi lo diciamo allora *volontà*. È la convinzione che ciò che nella natura si agita e muove e si rivela in manifestazioni sempre più perfette, quando si è elevato così in alto da essere illuminato direttamente dalla conoscenza — quando cioè è giunto allo stato di autocoscienza — ci sta dinanzi come quella *volontà* che è per noi ciò che vi è di più esattamente conosciuto e che perciò non ha più bisogno di essere spiegato con altro, che anzi ci fornisce la spiegazione di tutto il resto. Essa è quindi la *cosa in sé*, per quanto questa è accessibile alla conoscenza. Essa è ciò che deve in un modo o nel-

l'altro esprimersi in ogni cosa del mondo, perché essa è l'essenza del mondo e la sostanza di tutti i fenomeni.

(W., II, 342-344).

L'atto di volontà è solo il fenomeno più vicino e più chiaro della cosa in sé: tuttavia dobbiamo dire che se tutti gli altri fenomeni potessero da noi venir conosciuti in modo altrettanto diretto ed intimo, noi dovremmo identificarli con ciò che è in noi la volontà. In questo senso dunque io insegno che l'essenza intima di ogni cosa è volontà e che la volontà è la cosa in sé. Con ciò la dottrina kantiana della inconoscibilità della cosa in sé viene modificata in questo senso, che essa non è per noi conoscibile assolutamente ed a fondo, ma che essa è per noi sostituita dalla di gran lunga più immediata delle sue manifestazioni, la quale si distingue per questa sua immediatezza *toto genere* da tutte le altre: noi siamo così autorizzati a ricondurre l'intiero mondo dei fenomeni a quel fenomeno, nel quale la cosa in sé si rivela sotto il più leggero dei suoi veli e resta per noi fenomeno solo in quanto l'intelletto, che è in me la sola parte capace di conoscere, resta sempre distinto dall'io volente e, anche nella conoscenza *intima* di sé, non depone la forma conoscitiva del *tempo*.

(W., II, 229)

V

LA CONOSCENZA

La Volontà in se stessa è incosciente e tale rimane nella maggior parte delle sue manifestazioni. Bisogna che vi si aggiunga il mondo secondario della rappresentazione, perché essa diventi cosciente di sé; a quel modo che la luce diventa visibile solo per virtù dei corpi che la riflettono e senza di ciò si perderebbe senza effetto nelle tenebre. È solo quando la Volontà, al fine di affermare i suoi rapporti col mondo esteriore, crea nell'individuo animale un cervello, che sorge in questo la coscienza del proprio sé per mezzo del soggetto del conoscere, che apprende le cose come esistenti, l'io come volente.

(W., II, 324).

Per quanto paradossale possa anche oggi sembrare a molti che la Volontà in se stessa sia qual-

che cosa che è privo di conoscenza, tuttavia anche gli scolastici lo hanno già riconosciuto e veduto: uno degli uomini più versati nella loro filosofia, G. C. Vanini (che fu, come è noto, vittima del fanatismo clericale) dice nel suo *Amphitheatro*, p. 81: *Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione.*

(W., II, 342-343).

L'animale dal momento in cui esce dall'uovo o dal seno materno, nel quale esso viveva d'una vita vegetativa incosciente, deve poter cercare e scegliere il nutrimento. Di qui la necessità del movimento in base a motivi e, per questo, della conoscenza, la quale interviene come uno strumento necessario a questo grado di obbiettivazione della volontà per la conservazione dell'individuo e la propagazione della specie. Essa appare, rappresentata dal cervello o da un grosso ganglio, così come ogni altra tendenza o destinazione della volontà, che si obbiettiva, è rappresentata da un organo o, meglio, si presenta nella rappresentazione come un organo. Dal momento in cui questo strumento appare, sorge d'un colpo il mondo come rappresentazione con tutte le sue forme, con l'oggetto e il soggetto, il tempo, lo spazio, la molteplicità, la causalità. Il mondo mostra allora la sua seconda faccia. Prima era soltanto volontà: adesso è anche rappresentazione, oggetto del soggetto conoscente. La volontà, che svolgeva finora il suo processo nell'oscurità con una sicurezza infallibile, arrivata a

questo grado, si è accesa una luce, come un mezzo che le era necessario per eliminare gli inconvenienti risultanti, per i suoi fenomeni più perfetti, dalla loro sovrabbondanza e dalla loro costituzione complicata... Infine, là dove la volontà è giunta al suo più alto grado di obbiettivazione, non basta più la conoscenza intellettiva che si è accesa negli animali ed a cui i sensi forniscono i dati per crearne un'intuizione sempre legata al presente; quell'essere complicato, multiforme, plastico, pieno di bisogni ed esposto a mille offese, che è l'uomo, doveva, per poter sussistere, essere illuminato da una seconda potenza della stessa, una riflessione su di essa: la ragione come facoltà di concetti astratti. Con questa s'aggiungeva una potenza riflessiva, che abbraccia la vista dell'avvenire e del passato; e con essa la meditazione, la preoccupazione, la capacità di calcolare e d'intraprendere un'azione indipendente dal presente e infine la piena e chiara coscienza delle decisioni della propria volontà come tali.

(W., I, 213-3).

Dove ha luogo la conoscenza, il motivo che interviene sotto forma di rappresentazione e l'atto di volontà, che vi sussegue, restano distinti fra loro tanto più chiaramente quanto più perfetto è l'intelletto e cioè quanto più in alto noi ci troviamo nella serie degli esseri. Là dove il semplice stimolo basta a mettere in moto la volontà, senza che intervenga alcuna rappresentazione, cioè nelle piante,

il ricevere lo stimolo e l'esserne determinati coincidono. Nelle intelligenze animali infine le cose stanno poco diversamente: il sentimento della fame, lo spiare una preda, il percepirla, l'afferrarla riempiono qui tutta la coscienza: questo è il primo crepuscolo del mondo come rappresentazione, il cui sfondo però, cioè tutto, fuori del motivo, che volta per volta agisce, resta ancora completamente oscuro. Ed in corrispondenza a ciò gli organi di senso sono ancora altamente imperfetti ed incompleti, perché essi non hanno da offrire ad un intelletto embrionale che pochissimi dati per la costituzione dell'intuizione. Certo però, dappertutto dove vi è una sensibilità, essa è accompagnata già da un intelletto, cioè dalla facoltà di riferire le azioni sentite ad una causa esterna: senza di ciò la sensibilità sarebbe superflua, sarebbe una causa di dolori inutili. Più in alto nella scala animale si aggiungono sempre nuovi sensi e più perfetti, finché si trovano tutti cinque: il che ha luogo già in alcuni invertebrati, ma generalmente solo nei vertebrati. Contemporaneamente si svolgono il cervello e la sua funzione, l'intelletto: ora l'oggetto si presenta in modo più chiaro e completo e perfino anche così come sta in connessione con altri oggetti: perché il servizio della volontà esige che si colgano dei rapporti fra gli oggetti: così il mondo della rappresentazione acquista in estensione e in profondità. L'apprensione va solo sempre innanzi tanto quanto lo esige il servizio della volontà: la percezione e la sollecitazione, che ne viene, non so-

no ancora ben distinte: l'oggetto è apparso solo in quanto è motivo. Anche gli animali più intelligenti vedono nell'oggetto solo ciò che li interessa, vale a dire ciò che ha o nel miglior dei casi avrà un rapporto con la loro volontà: per tutto il resto essi sono indifferenti. Per la prima volta nell'uomo motivo ed azione, rappresentazione e volontà si separano nettamente. Ma ciò non sopprime subito la subordinazione dell'intelletto alla volontà. L'uomo ordinario afferra nelle cose con chiarezza solo ciò che, direttamente o indirettamente, è con lui in qualche rapporto, ossia ha per lui interesse: di fronte al resto l'intelletto suo è invincibilmente pigro: tutto il resto rimane in una specie di sfondo, non entra con perfetta chiarezza nella coscienza. La meraviglia filosofica e l'intuizione estetica di fronte ai fenomeni rimangono per lui, checché egli faccia, sempre straniere: in fondo tutto gli appare come qualche cosa di per sé intelligibile. La perfetta separazione dell'intelletto e della volontà, la liberazione dell'intelletto dal servizio della volontà è il privilegio del genio: la genialità è obbiettività. La pura obbiettività e chiarezza, con cui le cose si rappresentano nell'intuizione (questa forma fondamentale e più ricca del conoscere), stanno in ogni momento in rapporto inverso con l'interesse che la volontà prende a queste cose; e il conoscere puro da ogni volere è la condizione, anzi l'essenza d'ogni visione estetica. Il grado di questa separazione stabilisce grandi differenze in-

tellettuali fra gli uomini: perché il conoscere è tanto più puro e quindi tanto più obbiettivo e fedele quanto più esso si è liberato dal volere.
(W., III, 272-4).

La conoscenza in generale, tanto la conoscenza razionale quanto la intuitiva, scaturisce originariamente dalla volontà ed appartiene all'essenza dei gradi superiori della sua obbiettivazione come un puro meccanismo, come un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, allo stesso titolo che qualunque altro organo del corpo. Posta in origine al servizio della volontà, per il compimento dei suoi fini, essa rimane anche in appresso quasi continuamente sottoposta ad essa: così in tutti gli animali ed in quasi tutti gli uomini. Tuttavia noi vedremo in appresso come in un piccolo numero di uomini la conoscenza si sottragga a questa servitù, getti il suo giogo e, libera da tutti i fini della volontà, sussista di per sé stessa come un puro e chiaro specchio del mondo: è di là che procede l'arte. Ed infine appresso ancora vedremo come in virtù di questa forma della conoscenza, quando essa reagisce sulla volontà, può procedere la libera negazione di questa, cioè la rassegnazione, che è il fine supremo e l'intima essenza di ogni virtù e di ogni santità e la liberazione dal mondo.
(W., I, 214-215).

Che accanto al volere esista anche il conoscere (che è sempre soltanto un conoscere del volere),

è l'unico lato buono della vita, è il vero vangelo della redenzione, che assicura alla volontà, per quanto malvagia, la liberazione definitiva, ossia il ritorno a se stessa. Onde il piacere del conoscere, il piacere della contemplazione della natura e più ancora il godimento dell'arte, che è come un conoscere elevato alla seconda potenza, un conoscere purificato da tutto ciò, che non è essenziale, e rivelato a noi dall'artista.

(N., 192-193).

VI

LA VISIONE PESSIMISTICA DELLA VITA

Già nella natura inanimata noi abbiamo riconosciuto come intima sua essenza uno sforzo continuo senza scopo e senza posa: ma nell'animale e nell'uomo questo ci appare ben più chiaramente. Tutto il loro essere è un volere, un tendere: è come una sete inestinguibile. Ora il fondamento d'ogni volere è un bisogno, una mancanza, quindi un dolore: quindi essi sono originariamente e in virtù dell'essenza loro preda del dolore. Ma se la volontà loro viene a mancare di oggetti, perché una troppo facile soddisfazione ne toglie anche il desiderio: eccoli preda d'un terribile vuoto e della noia: la loro essenza e la loro esistenza stessa gravano su di essi come un peso insopportabile. La vita oscilla quindi, come un pendolo, fra il dolore e la noia: questi sono in realtà i suoi ultimi elementi costitutivi. Ciò ha avuto la sua strana e significativa

espressione anche in questo: che, quando l'uomo ha collocato nell'inferno tutti i dolori e i tormenti, non gli è rimasta più per il paradiso altro che la noia.

(S. W., I, 404).

La vanità dell'esistenza trova la sua espressione nella forma universale dell'esistenza, nell'estensione infinita del tempo e dello spazio di fronte alla limitazione spaziale e temporale dell'individuo: nel presente senza durata che è l'unico modo di esistenza della realtà; nella relatività e dipendenza di tutte le cose: nel continuo diventare senza essere; nel continuo desiderare senza essere soddisfatti; nell'impedimento continuo della volontà che costituisce la vita e che è tolto solo nella morte. Il tempo e la caducità di tutte le cose in esso e per esso è la forma sotto cui la volontà di vivere, che, come cosa in sé, è indistruttibile, rivela a se stessa la vanità del suo tendere. Il tempo è ciò che in ogni momento dissolve dinanzi a noi ogni cosa nel nulla: e così toglie ad ogni cosa tutto il valore.

(W., V, 294).

Le scene della nostra vita rassomigliano a dei quadri d'un mosaico grossolano, che, da vicino, non fanno nessun effetto e che bisogna guardare da lontano per trovarli belli. Per questo il raggiungere qualche cosa di desiderato ardentemente vuol dire accorgersi della sua vanità; per questo noi viviamo sempre nell'aspettazione di qualche

cosa di migliore e spesso anche in un doloroso rimpianto del passato. Il presente invece viene sempre accolto come qualche cosa di provvisorio e tenuto per niente, come un semplice mezzo di un fine superiore. Ora alla fine i più, quando riguardano indietro, si accorgono di aver sempre vissuto provvisoriamente e si meravigliano di veder che ciò, che essi lasciarono passare senza farvi attenzione e senza goderne, era appunto la loro vita, era ciò nella cui aspettazione essi vivevano.

(W., V, 296-297).

La consolazione più efficace in ogni disgrazia, in ogni dolore sta nel guardare gli altri, che sono ancora più infelici di noi, e questo ciascuno può farlo. Ma quale è la conclusione che ne discende per il tutto?

Noi rassomigliamo a degli agnelli, che scherzano per il prato, mentre il macellaio già sceglie coll'occhio l'uno o l'altro di essi: ché noi non sappiamo nei nostri giorni migliori quale sciagura ci stia preparando appunto allora il destino — la malattia, la persecuzione, la povertà, la mutilazione, la cecità, la pazzia, la morte, ecc.

La storia ci dice la vita dei popoli e non sa raccontarci che guerre e rivolte: gli anni di pace appaiono solo come brevi pause, come intermezzi che ricorrono di tanto in tanto. E così la vita di ogni individuo è una continua lotta e non solo lotta metafisica col bisogno e con la noia, ma anche lotta

reale con gli altri individui. Egli trova ad ogni passo il suo avversario, vive in una continua guerra e muore con le armi alla mano.

(W., V, 304).

Nella prima giovinezza noi stiamo dinanzi al nostro avvenire come dei fanciulli dinanzi al sipario del teatro, in lieta e viva aspettazione di ciò che deve avvenire. Fortuna che noi non sappiamo ciò che realmente avverrà. Poiché per colui che lo sa i fanciulli possono in qualche momento rassomigliare a condannati innocenti, condannati non alla morte, ma alla vita, che non hanno ancora avuto notizia della sentenza. — E tuttavia ciascuno desidera per sé un'età avanzata e quindi uno stato in cui può dire: « Oggi va male e andrà ogni giorno peggio, fino a che arrivi il male supremo ».

(W., V, 311-312).

Il mondo sarebbe secondo i panteisti, una rivelazione di Dio. Ma si getti solo uno sguardo su questo mondo di creature continuamente miserabili, condannate, per vivere un istante, a divorarsi le une le altre, a passar la loro esistenza nell'angoscia e nel bisogno e spesso a soffrire atroci tormenti, per precipitare alla fine nelle braccia della morte: chi considererà chiaramente tutto questo darà ragione ad Aristotele quando dice che la natura è qualche cosa di demoniaco anziché di divino (*De divinat.*, II, p. 463); anzi dovrà confes-

sare che un Dio che si fosse lasciato indurre a trasformarsi in un mondo simile avrebbe dovuto veramente essere invasato dal demonio.

(W., II, 410-411).

Nel mio diciassettesimo anno, privo ancora di ogni cultura, fui afferrato così profondamente dalla miseria della vita come lo fu Buddha nella sua gioventù, quando vide passare dinanzi a sé la malattia, la vecchiaia, il dolore e la morte. La verità che mi parlava chiaro e forte del mondo, sopraffece presto i dogmi ebraici che erano stati impressi in me e la mia conclusione fu che questo mondo doveva essere l'opera non d'un essere assolutamente buono, ma bensì d'un demonio, che aveva tratto all'esistenza le creature per pascere gli occhi dei loro tormenti. Così parlavano le cose; e la fede che sia così ebbe il sopravvento.

(N., IV, 350).

Se è vero, come io ho detto, che ogni vita umana, considerata nel suo complesso, ha i caratteri d'una tragedia e non è, di regola, altro che una serie di speranze mancate, di progetti sfumati e di errori troppo tardi riconosciuti, questo è perfettamente in accordo con la mia filosofia, la quale considera l'esistenza come una cosa che sarebbe meglio non fosse, come una specie di aberrazione da cui deve guarirci la conoscenza dell'esistenza stessa. La vita deve considerarsi come una dura lezione che ci viene data, sebbene noi, con le nostre forme cogitative indi-

rizzate a tutt'altri fini, non possiamo comprendere come mai siamo venuti ad averne bisogno. Noi dobbiamo per conseguenza pensare ai nostri cari estinti con serenità, considerando che essi hanno finito la loro lezione e col desiderio cordiale che essa abbia loro servito: e dallo stesso punto di vista dobbiamo anche guardare in faccia la nostra propria morte, come un evento desiderabile, anzi lieto: invece di considerarla, come i più fanno, con orrore e con terrore.

Una vita felice è impossibile: il più, che un uomo possa raggiungere, è una vita eroica. E tale è quella di colui che, lottando, tra difficoltà inenarrabili, in qualsivoglia situazione, per qualche ideale di valore universale, riesce alla fine a vincere, ricevendo per i suoi sforzi un miserabile od anche niun compenso. Allora egli rimane alla fine, allo stesso modo che avviene al Principe nel « Re corvo » di Carlo Gozzi, come una statua di sasso, ma in una nobile posizione e con un gesto maestoso. La sua memoria rimane ed è celebrata come quella di un eroe: la sua volontà, mortificata dal penoso lavoro, dall'insuccesso e dall'ingratitudine del mondo, che lo accompagnarono per tutta la vita, si dissolve nel nirvana.

(W., V, 336-337).

VII

LA COSA IN SÉ E LE IDEE

Ecco, in sostanza che cosa dice Kant: « Tempo, spazio e causa non sono determinazioni della cosa in sé, ma appartengono solo al suo fenomeno, perché essi non sono altro che forme del nostro conoscere. Ma poiché ogni molteplicità, ogni sorgere ed ogni passare è possibile solo per il tempo, lo spazio e la causa, ne segue che essi ineriscono solo al fenomeno, non alla cosa in sé. Ora, essendo la nostra conoscenza condizionata da quelle forme, così tutta la nostra esperienza è solo conoscenza di fenomeni, non di cose in sé; quindi le sue leggi non possono esser fatte valere della cosa in sé. Ciò si applica anche al nostro proprio io, che noi conosciamo solo come fenomeno, non così come può essere in se stesso ». Questo è, in riguardo al punto che ci occupa, il senso ed il contenuto della dottrina di Kant. — Ora Platone dice:

« Le cose di questo mondo, che i vostri sensi percepiscono, non hanno alcun essere vero: esse diventano sempre, non sono mai: esse hanno solo un essere relativo, sono soltanto in quanto sono in un rapporto reciproco: noi possiamo pertanto chiamare tutto il loro essere un non essere. Esse non sono quindi oggetto di una vera e propria conoscenza, perché una tale conoscenza vi è solo di ciò che è sempre in sé e per sé ed uguale a sé: le cose del mondo sono l'oggetto di un'opinione provocata dalla sensazione. Perciò, fin tanto che noi siamo limitati alla percezione di queste cose, noi rassomigliamo ad uomini così fermamente legati in un'oscura caverna, che non possono nemmeno volgere il capo e non vedono altro, alla luce d'un fuoco che arde dietro di loro, nella parete opposta a loro, se non le ombre delle cose reali, che vengono passate tra loro e il fuoco; anzi ciascuno non vede gli altri ed anche se stesso, se non come ombre in quella parete. La loro saggezza consiste nel predire l'ordine di quelle ombre, appreso per esperienza. Ma la sola cosa che possa venir chiamato essere vero, perché è sempre e non diventa e non passa mai, sono gli oggetti reali di quelle ombre: sono le Idee eterne, le forme originarie di tutte le cose. Essi non ammettono alcuna molteplicità; perché ciascuno di essi è per sua essenza unico: esso è l'esemplare, di fronte al quale tutti gli oggetti particolari e perituri, che appartengono alla stessa classe e portano lo stesso nome, non sono che la copia o l'ombra. Essi non sorgono né passano: perché essi sono veramente e non hanno

né principio né fine, come li hanno le loro copie effimere. In queste due determinazioni negative è necessariamente contenuta la presupposizione che tempo, spazio e causa non hanno per essi né senso né valore e che essi non vi sono contenuti. Di essi soli vi è quindi una vera e propria conoscenza: perché una tale conoscenza può solo avere per oggetto ciò che è sempre e sotto ogni rispetto (cioè in sé): non ciò che ora è ed ora non è, secondo il punto di vista da cui lo si considera ». Tale è la dottrina di Platone. È evidente, senza bisogno di ulteriore dimostrazione, che il senso profondo delle due dottrine è lo stesso, che entrambi ritengono il mondo sensibile come un fenomeno che è in sé senza valore ed ha un senso ed una realtà fittizia solo grazie a ciò che in esso si esprime (per Kant la cosa in sé, per Platone l'Idea): questo è l'essere vero, al quale, secondo ambo le dottrine, tutte le forme dell'esperienza fenomenica, anche le più generali ed essenziali, sono straniere. Rendiamo intuitiva, per mezzo d'un esempio, questa mirabile ed importante concordanza. Vi è qui, dinanzi a noi, nella sua piena attività vitale, un animale. Platone direbbe: « Questo animale non ha una vera esistenza, ma solo un'esistenza parvente, è un divenire continuo, un essere relativo, che potrebbe dirsi tanto un essere quanto un non essere. Veramente esistente è solo l'Idea di cui quest'animale è una copia, ossia l'animale in sé, che non dipende da altro per il suo essere, che non diventa, che non finisce, ma rimane sempre identico a se stesso. Dal momento che noi in questo ani-

male riconosciamo l'Idea, il tempo, il luogo, le condizioni dell'esistenza sua diventano cose irrilevanti: l'Idea sola dell'animale ha un essere vero ed è oggetto di vera conoscenza ». Così Platone. Kant invece direbbe: « Questo animale è un fenomeno nel tempo, nello spazio e nella causa, che sono tutte condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza, reresidenti nella nostra facoltà di conoscere, non determinazioni della cosa in sé. Quindi questo animale che noi percepiamo in questo determinato tempo, in questo dato luogo, come un individuo formatosi nel corso della connessione fenomenica, cioè nella successione delle cause e degli effetti, e destinato, secondo la stessa necessità, a perire, non è una cosa in sé, ma solo un fenomeno, che vale solo in rapporto alla nostra esperienza. Per conoscerlo secondo ciò che può essere in sé e cioè indipendentemente da tutte le determinazioni di tempo, di spazio e di causa, sarebbe necessaria un'altra facoltà di conoscere differente dalla facoltà di conoscere per i sensi e l'intelletto, che è la sola che noi possediamo ».

Per avvicinare anche di più la formula kantiana alla platonica si potrebbe anche dire: tempo, spazio e causa costituiscono quella disposizione del nostro intelletto, per via della quale l'essere unico, che costituisce ogni specie, ci appare come una molteplicità di esseri simili, che nascono e periscono continuamente in una successione senza fine. L'apprensione delle cose per via della detta disposizione è l'apprensione *immanente*: quella invece, che ha chiara coscienza dello stato reale delle cose, è l'ap-

prensione *trascendentale*. La critica della ragione ci fa concepire in astratto questa seconda apprensione: che però potrebbe anche aver luogo intuitivamente. Quest'ultimo punto è quello col quale io crédo di dover completare qui la dottrina.

(W., I, 235-238).

Secondo le considerazioni precedenti, malgrado l'accordo profondo di Platone e di Kant, malgrado l'identità del fine che si proponevano e della concezione del mondo, che ne animava e dirigeva il pensiero, l'Idea e la cosa in sé non sono identiche in modo assoluto: l'Idea è per noi l'obbiettivazione immediata, e pertanto adeguata, della cosa in sé, mentre la cosa in sé è la volontà, in quanto non ancora obbiettivata, non diventata ancora rappresentazione. Perché la cosa in sé deve, secondo Kant, essere libera da tutte le forme inerenti al conoscere come tale; ed è solo un errore di Kant il non avere contato tra queste forme e prima d'ogni altra l'essere oggetto per un soggetto, che è la prima e più universale forma di ogni fenomeno, cioè di ogni rappresentazione. L'Idea di Platone è invece necessariamente oggetto, una cosa conosciuta, una rappresentazione e quindi in ciò, ma anche solo in ciò, una cosa diversa dalla cosa in sé. Essa ha deposto solo le forme subordinate del fenomeno o meglio non vi è ancora entrata: ma ha conservato la prima e più universale forma, la forma della rappresentazione in genere, dell'essere oggetto per un soggetto. Le forme subordinate a questa sono poi ciò

che moltiplica l'Idea in individui particolari e periturì, il cui numero, in rapporto all'Idea, è del tutto indifferente. Esse diventano così, alla loro volta, la forma in cui deve entrare l'Idea in quanto essa entra, come individuo, nella conoscenza del soggetto. La cosa singola è così solo un'obbiettivazione mediata della cosa in sé (che è la volontà); fra di essa e la volontà vi è ancora l'Idea, come sola obbiettivazione immediata della volontà. Quindi essa è anche l'obbiettivazione più adeguata che sia possibile della cosa in sé, in quanto essa non ha accolto alcun'altra forma propria del conoscere se non quella della rappresentazione in genere, cioè quella dell'essere oggetto per un soggetto. Quindi essa è anche la sola obbiettivazione più adeguata che sia possibile della volontà o della cosa in sé, anzi la stessa cosa in sé ma sotto la forma della rappresentazione. In questo è fondato il grande accordo fra Platone e Kant, sebbene, a rigore, ciò che essi dicono non sia la stessa cosa.

(W., I, 239-240).

La storia dell'umanità, il tumulto degli eventi, il mutare dei tempi, le molteplici forme della vita umana nei diversi paesi e nei diversi secoli, tutto questo è soltanto la forma accidentale della parvenza dell'Idea, non appartiene a questa, in cui la Volontà si obbiettiva adeguatamente, ma al fenomeno. Per chi ha ben compreso questo e sa distinguere la Volontà dall'Idea e l'Idea dal suo fenomeno, gli av-

venimenti del mondo sono soltanto più i segni rivelatori dell'Idea dell'uomo e non hanno importanza per se stessi. Egli non crederà più col volgare che il tempo possa portare qualche cosa di realmente nuovo e d'importante, che per esso venga all'esistenza qualche cosa di assolutamente reale e che esso, come un tutto, abbia un principio e una fine, un disegno ed uno svolgimento ed abbia per scopo ultimo il perfezionamento supremo dell'ultima generazione umana, dalla vita così breve. Nelle molteplici forme della vita umana e nel mutare incessante degli eventi egli considererà come stabile ed essenziale solo l'Idea, in cui la Volontà ha la sua obbiettivazione più perfetta e che mostra i suoi diversi aspetti nelle proprietà, passioni, errori e virtù del genere umano, nell'egoismo, nell'odio, nell'amore, nella paura, nell'audacia, nella leggerezza, nella stupidità, nell'astuzia, nello spirito, nel genio ecc. che tutte, incontrandosi e fissandosi in mille e mille figure (individui) differenti continuano senza posa la piccola e la grande storia del mondo: nella quale è indifferente se si giocano delle noci o delle corone. Ed egli troverà alla fine che avviene nel mondo come nei drammi del Gozzi, nei quali compaiono sempre le stesse persone, le stesse passioni e le stesse sorti: i motivi e gli eventi sono altri in ogni commedia, ma lo spirito degli eventi è lo stesso: le persone d'una commedia non sanno nulla delle altre commedie, in cui hanno avuto parte; quindi, anche dopo tutte le esperienze delle commedie antecedenti,

Pantalone non è più abile, né più generoso, Tartaglia non è più coscienzioso, Brighella non ha maggior coraggio, né Colombina maggior moralità.

(W., I, 249-250).

La finalità è duplice: in parte è interiore, cioè una disposizione armonica di tutte le parti d'un singolo organismo, tale che ne procede la conservazione sua e della sua specie, la quale conservazione appare così come il fine di tale disposizione. In parte è finalità esteriore, cioè un rapporto della natura inorganica con l'organica in generale od anche di singole parti della natura organica fra loro, tale che rende possibile la conservazione di tutta la natura organica o di singole specie animali e quindi si presenta alla nostra considerazione come un mezzo diretto a questo fine.

La finalità interiore si presenta ora così nel complesso della nostra spiegazione. Se, in accordo con quanto precede, tutte le diversità di forme nella natura e tutta la molteplicità degli individui non appartengono alla volontà, ma soltanto alla sua obbiettivazione ed alle forme di questa, ne segue necessariamente che la volontà è tutta presente in ciascun fenomeno, sebbene i gradi della sua obbiettivazione (le Idee platoniche) siano molto diversi. Noi possiamo, per chiarezza, considerare le singole Idee come singoli e semplici atti della volontà, nei quali si esplica più o meno la sua essenza; e gli individui alla loro volta, come fenomeni delle idee (cioè di quegli atti), manifestantisi nello spazio, nel

tempo e nella molteplicità. Ora un tale atto (od Idea), nei gradi più bassi della sua obbiettivazione conserva, anche nel fenomeno, la sua unità: mentre nei gradi più alti ha bisogno, per manifestarsi d'una serie di stati e di svolgimenti nel tempo che, tutti insieme, costituiscono l'espressione della sua essenza... Ma poiché è la Volontà unica e indivisibile e perciò accordantesi perfettamente con se stessa, che si manifesta nella totalità dell'Idea come in un atto unico: così ogni fenomeno suo, per quanto spezzato in una molteplicità di parti e di stati, deve tuttavia ancora mostrare la sua unità in un accordo costante degli stessi! il che avviene per mezzo di un rapporto e di una dipendenza reciproca di tutte le parti, che ristabilisce anche nel fenomeno l'unità dell'Idea. In conformità di ciò noi riconosciamo allora quelle diverse parti e funzioni dell'organismo come reciprocamente ordinate in un rapporto di mezzo e di fine e l'organismo stesso come l'ultimo fine del tutto. Per conseguenza tanto il disperdersi dell'Idea, che è in sé semplice, nella molteplicità degli stati e delle parti dell'organismo quanto il ristabilimento dell'unità, per via del collegamento necessario di quelle funzioni e di quelle parti, non appartengono essenzialmente alla cosa in sé, ma solo alla sua manifestazione nel tempo, nello spazio e nella causa, che sono la forma del fenomeno. Essi appartengono al mondo, come rappresentazione, non al mondo come volontà; appartengono alla modalità secondo cui la volontà diventa oggetto, rappresentazione. Tutto questo farà comprendere an-

che il senso della dottrina di Kant, secondo la quale tanto la finalità del mondo organico quanto quella del mondo inorganico vengono introdotte dal nostro intelletto nella natura e quindi appartengono solo al fenomeno e non alla cosa in sé.

Quanto poi alla finalità esteriore, che si manifesta non nell'economia interna degli organismi, ma nel soccorso e nell'appoggio esteriore che essi ricevono dalla natura inorganica o da altri organismi, questa trova la sua spiegazione generale nelle considerazioni precedenti: in quanto il mondo intiero con tutti i suoi fenomeni è l'obbiettivazione della Volontà unica e indivisibile, è l'Idea che sta a tutte le altre Idee come l'armonia sta alle singole voci: onde la sua unità deve anche manifestarsi nell'unità di tutti i suoi fenomeni tra di loro.

(W., I, 217-221).

VIII

IL CARATTERE UMANO COME IDEA

Il carattere di ogni singolo uomo, in quanto è assolutamente individuale e non si riconduce tutto a quello della specie, può venir considerato come un'Idea particolare, corrispondente ad un atto particolare di obbiettivazione della volontà. Questo atto medesimo sarebbe allora il suo carattere intelligibile e la sua manifestazione fenomenica sarebbe il carattere empirico. Il carattere empirico è completamente determinato dal carattere intelligibile, che è volontà senza ragione, cioè volontà non soggetta, come cosa in sé, al principio di ragione, che è la forma del fenomeno. Il carattere empirico deve presentare il riflesso del carattere intelligibile nel corso d'una vita e non può riuscire altrimenti da ciò che la natura di questo esige. Ma questa determinazione si estende solo all'essenziale, non alle accidentalità della vita così regolata. A queste acci-

dentalità appartiene l'ulteriore specificazione degli eventi e delle azioni, che sono come la materia in cui il carattere empirico si rivela. Esse vengono determinate da circostanze esteriori, le quali forniscono i motivi, ai quali il carattere reagisce in modo conforme alla propria natura. Questi motivi possono essere molto diversi e sotto la loro influenza dovrà regolarsi la forma esteriore della manifestazione del carattere empirico e cioè la formazione precisa dell'esistenza nel corso della vita o nella storia... Ma per quanto varia possa essere l'influenza esterna, il carattere empirico, che si manifesta in un'esistenza, deve tuttavia, comunque esso si foggi, obbiettivare esattamente il carattere intelligibile, adattando la sua obbiettivazione alla materia, cioè alle circostanze di fatto che esso trova.

(W., I, 221-222).

Bisogna ricordare che ogni EXISTENTIA presuppone un'ESSENTIA; cioè che tutto quello, che è, deve anche essere *qualche cosa,* deve avere un'essenza determinata. Non può esistere e nello stesso tempo essere nulla come l'ENS METAPHYSICUM, cioè una cosa che è e non è che questo essere, senza determinazioni e proprietà e quindi senza un deciso modo d'azione da esse procedente; come poco può esservi un'ESSENTIA senza EXISTENTIA, così poco vi può essere una EXISTENTIA senza ESSENTIA. Poiché tutto ciò, che è, deve avere una natura particolare ed essenziale, grazie alla quale esso è ciò che è, una natura che esso sempre afferma e le cui mani-

festazioni vengono provocate dalle cause necessariamente; mentre per contro questa natura stessa non è affatto l'opera di quelle cause, né è da esse modificabile. Tutto questo vale dell'uomo e della sua volontà come di tutti gli altri esseri della natura. Anch'egli ha oltre all'EXISTENTIA un'ESSENTIA, cioè un complesso di qualità essenziali e caratteristiche, che costituiscono il suo carattere e che hanno solo bisogno di eccitazioni esterne per entrare in azione.

(W., III, 437).

Come ogni effetto nella natura inanimata è il necessario prodotto di due fattori cioè della *forza naturale* generale, che qui si manifesta, e della *causa* particolare, che qui provoca questa manifestazione, così ogni atto dell'uomo è il necessario prodotto del suo *carattere* e del motivo che entra ogni volta in azione. Posti questi due fattori, l'atto ne segue inevitabilmente. Perché potesse prodursi un altro atto, sarebbe stato necessario o un altro carattere o un altro motivo. E così ogni atto potrebbe venir preveduto, anzi calcolato con sicurezza se non fosse che il carattere è molto difficile a penetrarsi e che anche il motivo è spesso occulto e continuamente esposto alla reazione di altri motivi, i quali giacciono nella sfera del pensiero dell'individuo e sono impenetrabili allo sguardo altrui. Per il carattere innato dell'uomo, i fini, verso i quali egli tende, sono già generalmente determinati nelle linee essenziali; i mezzi, di cui egli si serve, sono determinati parte dalle circostanze esterne, parte

dal modo con cui egli le apprende, la cui giustezza a sua volta dipende dal suo intelletto e dalla sua cultura. Risultato finale di tutto questo sono i suoi atti singoli e così l'insieme del *rôle* che egli deve rappresentare nel mondo.

(W., III, 435-436).

Il carattere dell'uomo è invariabile: esso resta lo stesso per tutta la durata della vita. Sotto la spoglia mutevole degli anni, delle circostanze, delle sue conoscenze e delle sue opinioni resta, come il gambero sotto il suo guscio, l'uomo identico nella sua particolarità, immutabile, sempre uguale. Le apparenti modificazioni, che il suo carattere subisce, sono soltanto mutamenti nella direzione e nella materia, dovuti alla diversità delle età e dei loro bisogni. Ma *l'uomo non muta mai;* come egli ha agito in un caso, così in circostanze perfettamente uguali (tra le quali bisogna annoverare anche la conoscenza delle stesse) tornerà sempre ad agire. La conferma di questa verità ci può essere data dall'esperienza quotidiana: noi l'abbiamo nel modo più persuasivo quando ritroviamo dopo venti o trent'anni un'antica conoscenza e troviamo che il suo procedere è assolutamente immutato da quello d'una volta. Più d'uno senza dubbio negherà a parole questa verità; ma egli stesso poi la presuppone in pratica quando per esempio non si fida mai più di uno che egli ha trovato una volta disonesto e invece si fida di colui che si è mostrato altre volte degno di fiducia. Su di questa verità riposa la pos-

sibilità di ogni conoscenza degli uomini e della ferma fiducia che riponiamo in colui che è stato provato più volte e trovato degno. Anche quando ci troviamo ingannati in questa fiducia, non diciamo: « Il suo carattere è cambiato », ma: « Io mi era sbagliato sul suo conto ». È in virtù del medesimo principio che noi, quando vogliamo giudicare del valore morale di un'azione, cerchiamo prima di conoscere con certezza il motivo che l'ha ispirata e poi riportiamo la nostra lode o il nostro biasimo non sul motivo, ma sul carattere, che si è lasciato da esso determinare, come sul secondo fattore dell'azione e sul solo che inerisca all'uomo.

(W., II, 429-430).

Fra le mie obbiezioni mosse a Schopenhauer contro la sua filosofia, l'una concerne la sua affermazione dell'*immutabilità* della volontà. Ciò mi pareva in contraddizione con la sua *negazione*. Se la volontà (io diceva) può negarsi, non è immutabile; ma se è immutabile, non può negarsi.

Schopenhauer rispose: Non è stabilito che la volontà come cosa in sé sia immutabile e perciò debba sempre volere: l'immutabilità vale solo del fenomeno della volontà, del carattere empirico.

(Frauenstädt, *Gespräche*, in: *Schopenhauers Gespräche*, ed. Grisebach, p. 18).

Machiavelli, il quale sembra non essersi assolutamente occupato di speculazioni filosofiche, vien

condotto dalla penetrante sagacia del suo intelletto, veramente singolare, alla seguente profonda sentenza, la quale presuppone una conoscenza intuitiva dell'assoluta necessità con cui, data l'esistenza di certi caratteri e di certi motivi, ne procedono gli atti. Con essi incomincia il prologo alla sua commedia « Clizia »: « Se nel mondo tornassero i medesimi uomini, come tornano i medesimi casi, non passerebbero mai cento anni, che noi non ci trovassimo un'altra volta insieme, a fare le medesime cose che hora ».

(W., V, 242).

Poiché l'uomo non si muta e durante tutta la sua vita conserva assolutamente immutato il proprio carattere morale e deve rappresentare la parte assuntasi senza menomamente deviare dal proprio carattere, per cui egli non può venir fatto migliore né dall'esperienza, né dalla filosofia, né dalla religione, si domanda: A che serve la vita? A quale scopo si rappresenta questa farsa, nella quale è fermamente ed irrevocabilmente posto tutto ciò che è essenziale? — Ciò avviene affinché l'uomo si riconosca, affinché l'uomo veda che cosa egli è, ciò che egli vuole essere, ciò che egli ha voluto e quindi vuole ed è: questa conoscenza deve venire a lui dall'esterno. La vita è per l'uomo, ossia per la volontà, ciò che i reagenti chimici sono per un corpo: soltanto per l'azione loro esso si rivela ciò che è e solo in quanto esso si rivela, esso è! La vita è l'apparire del carattere intelligibile: questo non si muta

nella vita, ma fuori di essa e fuori del tempo in seguito all'autoconoscenza data per mezzo della vita.
(N., IV, 149-150).

Tanto nella natura incosciente quanto nella condotta dell'uomo e dell'animale è sempre la stessa ed unica volontà che appare, profondamente diversa nei gradi della sua manifestazione, diversificata nei fenomeni loro e sottomessa in rapporto a questi al principio di ragione, ma in sé libera da tutto. I motivi non determinano il carattere dell'uomo, ma solo i fenomeni di questo carattere e cioè le azioni; la forma esteriore della sua condotta, non il suo senso intimo e il suo contenuto: questi procedono dal carattere che è l'immediata manifestazione della volontà, quindi è incausato. Perché l'uno è malvagio e l'altro buono non dipende da motivi o da influenze esterne, né da dottrine, né da prediche ed è in questo senso assolutamente inesplicabile. Ma che un malvagio esplichi la sua malvagità in ingiustizie meschine, in vili intrighi od in basse ciurmerie, che egli pratica nella stretta cerchia del suo ambiente; o che, come conquistatore, opprima dei popoli, precipiti un mondo nella desolazione, versi il sangue di milioni di uomini; questa è la forma esteriore del suo fenomeno, l'elemento suo non essenziale, e dipende dalle circostanze in cui il destino lo ha posto, dall'ambiente, dalle influenze esterne, dai motivi. Ma la sua decisione in base a questi motivi non è esplicabile solo con essi: essa procede dalla sua volontà di cui egli è il feno-

meno. Il modo in cui il carattere svolge le sue proprietà è assolutamente paragonabile al modo in cui ogni corpo della natura inanimata rivela il suo. L'acqua rimane acqua con le sue proprietà essenziali: che poi essa, come lago tranquillo rispecchi le sue sponde o si precipiti spumeggiando sulle roccie o che si levi artificiosamente in alto in un lungo getto, tutto questo dipende dalle cause esterne. L'uno stato le è così naturale come l'altro: secondo le circostanze essa adotterà l'uno o l'altro, sempre pronta a tutto, ma in ogni caso fedele al suo carattere, incapace di manifestare altro che il suo carattere. Così si manifesta anche ogni carattere umano attraverso tutte le circostanze; ma i fenomeni che ne procedono saranno diversi secondo la diversità delle circostanze.

(W., I, 197-8).

L'individuo, col suo carattere immutabile, innato, rigorosamente determinato in tutte le sue manifestazioni per via della legge di causalità, che qui, in quanto trasmessa attraverso l'intelletto, si dice motivazione, è solo il fenomeno. La cosa in sé, che vi sta a fondamento, essendo fuori dello spazio e del tempo, libera da ogni successione e molteplicità degli atti, è unica ed immutabile. Essa costituisce il carattere intelligibile, che, essendo ugualmente presente in tutti gli atti dell'individuo e in tutti espresso come un'impronta in mille sigilli, determina il carattere empirico di questo fenomeno: il quale fenomeno deve quindi mostrare, in tutte le sue

manifestazioni provocate dai motivi, la costanza d'una legge naturale; onde tutti i suoi atti seguono con una rigorosa necessità. Di qui quella immutabilità, quella inflessibile rigidità, che gli spiriti profondi di ogni tempo hanno riconosciuto... *Operari sequitur esse;* ogni cosa al mondo agisce secondo che essa è, secondo quella costituzione in cui tutte le sue estrinsecazioni sono già contenute in potenza, ma entrano in attività solo quando le cause esteriori le provocano: così allora quella costituzione viene alla luce. Essa è il carattere empirico: il suo intimo ed ultimo fondamento, non accessibile all'esperienza, è il carattere intelligibile, cioè l'essenza in sé di questa cosa. L'uomo non fa qui eccezione al resto della natura: anch'egli ha il suo carattere immutabile che tuttavia è assolutamente individuale ed è in ciascuno un altro. Questo è per la nostra conoscenza un fatto empirico, ma appunto perciò è solo fenomeno: mentre ciò che essa può essere in sé, secondo l'essenza sua, si dice il carattere intelligibile. Tutte le sue azioni, determinate quanto alla conformazione loro dai motivi, non possono manifestarsi che in perfetta conformità con questo carattere individuale immutabile; come uno è, così egli deve agire. Perciò ad ogni individuo, in ogni dato caso, un'azione sola è possibile: *operari sequitur esse.* La libertà non appartiene al carattere empirico, ma solo all'intelligibile. L'attività d'un dato individuo è necessariamente determinata dall'esterno per opera dei motivi, dall'interno per il suo carattere; quindi tutto ciò che egli fa avviene necessa-

riamente. Ma sul suo *esse*, là risiede la libertà. Egli avrebbe potuto essere un altro: ed in ciò, che egli è, stanno la colpa ed il merito.

(W., III, 557-559).

I motivi determinano la manifestazione del carattere per l'intermediario della conoscenza: ora la conoscenza è mutevole e spesso oscilla tra l'errore e la verità: d'ordinario però nel processo della vita si va sempre correggendo e ciò in misura diversa: quindi la condotta d'un uomo può visibilmente modificarsi, senza che perciò si possa da ciò conchiudere ad un cambiamento nel suo carattere. Ciò che l'uomo vuole propriamente e sempre, lo sforzo del suo essere intimo e lo scopo che egli persegue conformemente ad esso, questo noi non possiamo mutarlo mai con alcun'azione esterna, con alcun ammaestramento: noi potremmo allora crearlo di nuovo. Dall'esterno si può agire sulla volontà solo per mezzo dei motivi. Ma questi non possono mai mutare la volontà: essi hanno anzi potere su di essa solo nella presupposizione che essa sia appunto quello che è. Tutto quello che essi possono è di mutare l'indirizzo dei suoi sforzi, cioè di far sì che essa cerchi ciò che essa invariabilmente cerca, ma per una via diversa. Quindi l'ammaestramento, il progresso della conoscenza, tutte azioni che vengono dall'esterno, possono bensì insegnarle che essa erra nei mezzi e possono pertanto far sì che essa tenda al fine, al quale essa secondo l'intima sua essenza invariabilmente tende, per un'altra via ed anche in un altro

oggetto: ma non possono mai fare sì che essa voglia realmente altro da ciò che ha sempre voluto: questo rimane immutabile, perché in ciò consiste questa volontà medesima ed annullare ciò sarebbe un annullare tale volontà. Tuttavia la modificabilità della conoscenza e quindi dell'azione è ben grande; posto una volta il suo immutabile fine, per esempio il paradiso di Maometto, l'uomo potrà cercar d'ottenerlo o nel mondo reale o in un mondo immaginario, commisurando al fine i mezzi e perciò nel primo caso ricorrendo alla prudenza, alla violenza od all'astuzia, nel secondo caso all'astinenza, alla giustizia, alle elemosine, al pellegrinaggio della Mecca. Il suo sforzo non è però mutato, né è mutata la sua volontà. L'agire suo può in tempi diversi riuscire molto diverso, ma la sua volontà è rimasta sempre la stessa. *Velle non discitur.*

Per l'efficacia dei motivi si richiede non solo la loro presenza, ma anche che siano conosciuti: secondo la buona formula degli scolastici « *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* ». Perché p. es. si manifesti il rapporto in cui stanno fra loro in un dato uomo l'egoismo e la pietà non basta che quest'uomo sia ricco e veda la miseria altrui: ma bisogna che egli sappia anche che cosa si può fare con la ricchezza per sé e per altri: non basta che egli si rappresenti l'altrui dolore, ma deve anche sapere che cosa è il dolore e che cosa è il godere. Forse in un primo incontro egli avrà potuto non sapere così bene queste cose come in un secondo: e se egli in un secondo

caso si comporta diversamente, ciò dipende dal fatto che le circostanze esterne, pur sembrando le stesse, erano propriamente altre, per la parte almeno che si riferisce alla sua conoscenza delle stesse. Come la non conoscenza di circostanze realmente presenti toglie loro l'efficacia, così possono d'altra parte circostanze del tutto immaginarie agire come reali e non solo in un caso particolare, ma in tutta una condotta ed a lungo. Sia per es. un uomo convinto che ogni suo atto di carità gli sarà compensato nella vita avvenire al cento per uno: una tale convinzione varrà per lui come una cambiale sicura a lunga scadenza ed egli darà per egoismo come per egoismo, con altre convinzioni, ruberebbe. Egli non si è mutato: *velle non discitur.* Per via di questa grande influenza della conoscenza sull'agire, può accadere che, pur restando immutata la volontà, il carattere si svolga poco per volta, e riveli successivamente i suoi tratti diversi. Perciò il carattere appare diverso in ogni età della vita e ad una giovinezza tumultuosa, passionale può seguire una maturità composta, regolare, virile. Specialmente i tratti cattivi del carattere si rivelano con l'età sempre più accentuati; per contro invece possono le passioni, alle quali si era dato in gioventù libero corso, venir frenate più tardi volontariamente: e questo non per altro se non perché solo allora si sono fatti strada nella conoscenza i motivi opposti. Generalmente noi presentiamo tutti da principio un carattere innocente: ma solo perché né a noi, né agli altri si è rivelato ancora il

fondo malvagio della nostra natura. Esso si rivela solo in occasione dei motivi appropriati: e i motivi solo col tempo si presentano alla conoscenza. Perciò solo alla fine impariamo a conoscerci ed a vedere che siamo ben altri da ciò che prima *a priori* credevamo: e questa è una constatazione che spesso ci fa orrore.

(W., I, 383-385).

IX

LA LIBERTÀ

In virtù del valore assoluto della legge di causalità le azioni di tutti gli esseri di questo mondo sono sempre rigorosamente *necessitate* dalle cause che ogni volta le provocano: nel qual caso non v'è differenza se siano delle cause nello stretto senso della parola o degli stimoli o dei motivi, che hanno provocato l'azione: perché questa distinzione si riferisce solo al grado di recettività dei diversi esseri. Su questo punto non v'è da farsi illusioni: la legge di causalità non conosce eccezioni; tutto, dal movimento d'un granellino di polvere fino all'azione meditata dell'uomo, le è sottomesso con uguale rigore. Perciò non hanno mai potuto, in tutto il corso del mondo, né un granellino di polvere descrivere un'altra linea da quella che ha descritto, né un uomo agire diversamente da come ha agito; nessuna verità è più

certa di questa, che tutto ciò che avviene, sia in piccolo sia in grande, avviene in modo assolutamente *necessario*. Per conseguenza, in ogni momento dato, l'intero stato delle cose è determinato nel modo più stretto e preciso da quello immediatamente antecedente; e così è d'ogni momento all'infinito, sia risalendo il tempo verso il passato, sia discendendo verso il futuro. Quindi il corso del mondo è simile ad un orologio che è stato messo insieme e caricato: esso è, da questo incontestabile punto di vista, una semplice macchina, della quale non si vede lo scopo. Anche se, in modo assolutamente illegittimo, anzi in fondo contrario ad ogni pensabilità ed alle sue leggi, si volesse assumere un primo principio, non vi sarebbe con ciò nulla di mutato. Perché il primo stato delle cose arbitrariamente posto all'origine avrebbe irrevocabilmente determinato e fissato lo stato immediatamente seguente nel suo insieme e nei suoi più minuti particolari e questo quello seguente e così via *per saecula saeculorum*; perché la catena della causalità, col suo rigore assoluto, adduce ogni fenomeno in modo così irrevocabile ed immutabile come è essa stessa. Il mondo, con tutto ciò che contiene, sembra perciò essere il gioco senza scopo, e perciò incomprensibile, d'una eterna necessità, d'una fatalità insondabile ed inesorabile. Ciò che vi è di urtante, anzi di rivoltante in questa inevitabile ed inconfutabile concezione non può essere tolto altrimenti che per via del pensiero che ogni essere del mondo, come è sotto un

aspetto fenomeno e quindi necessariamente determinato dalle leggi del fenomeno, così d'altro lato ed in sé è *volontà* e invero *volontà* assolutamente *libera,* perché ogni necessità viene solo dalle forme, le quali appartengono del tutto al fenomeno. Ma una tale volontà deve anche esistere da sé e per sé, poiché essa come volontà libera, come cosa in sé non sottoposta al principio di ragione, non può dipendere da un altro essere quanto all'esistenza ed all'essenza sua, come non può dipenderne nel suo agire. Questa ipotesi sola può introdurre tanto di *libertà* quanto è necessario per fare contrappeso all'indeclinabile, rigorosa *necessità* che regge il corso delle cose. Non vi è quindi altra scelta che quella fra il vedere nel mondo una semplice macchina retta dalla necessità e il riconoscere come essenza sua in sé una libera volontà estrinsecantesi non immediatamente nell'azione, ma in primo luogo nell'*esistenza* e *nell'essenza* delle cose. Questa libertà è quindi trascendentale e coesiste con la necessità empirica, come l'idealità trascendentale dei fenomeni coesiste con la loro realtà empirica.

(W., II, 374-376).

Circa l'applicabilità o non applicabilità del concetto di necessità alla produzione dell'atto di volontà, data la presenza del motivo all'intelletto, la coscienza naturale, semplice, ingenua non può nemmeno intendere la questione, lungi dal risolverla. La sua testimonianza circa gli atti volitivi, che ciascuno può ascoltare nel proprio interno, quando sia spo-

gliata da ogni accessorio inutile e straniero alla questione e ridotta al suo vero contenuto, può essere così formulata: « Io posso volere e quando io vorrò un'azione, le membra del mio corpo, suscettibili di movimento, la realizzeranno subito, appena io voglia, immancabilmente ». Il che in breve suona: « Io posso fare ciò che voglio ». La testimonianza dell'immediata coscienza dell'io non va oltre, in qualunque maniera la si rigiri e in qualunque maniera si ponga la questione. La sua testimonianza si riferiva dunque sempre al *poter agire in modo conforme al volere*: questa libertà è quella che la coscienza afferma incondizionatamente. Ma non è quella che noi esaminiamo. La coscienza esprime la libertà dell'*azione*, presupposto che *si voglia*: ma la libertà, su cui verte la questione, è la libertà del *volere*. Noi indaghiamo circa il rapporto della volontà e del motivo: ora su questo punto la testimonianza « io posso fare ciò che voglio » non mi dice nulla. La dipendenza del nostro agire, cioè delle nostre azioni corporee dalla nostra volontà, che è quanto la coscienza testimonia, è qualcosa di ben altro che l'indipendenza dei nostri atti di volontà dai motivi esterni; ora è questo che costituirebbe la libertà del volere; ma su di essa la coscienza dell'io non ci dice nulla.

(W., III, 394-395).

La *coscienza* di ciascuno di noi ci dice chiaramente che egli può fare quello che vuole. E poiché egli può anche pensare di *volere* due azioni opposte, ne segue che egli può anche fare due cose opposte, *se*

egli lo vuole. L'intelletto rozzo confonde qui questa affermazione con quest'altra: che in un dato caso egli può indifferentemente *volere* due cose opposte; e chiama questa facoltà « libertà di volere ». Ma che egli in un dato caso possa *volere* due cose opposte non è affatto contenuto nella testimonianza della coscienza. Questa dice solo che, di due azioni opposte, egli, *se vuole questa,* può farla e *se vuole quella,* può egualmente farla; ma che in un dato caso egli *possa volere* l'una come l'altra è una questione ben più profonda, che la semplice testimonianza della coscienza non può risolvere... Su questo punto la coscienza dell'io è completamente muta, perché il problema è del tutto fuori del suo dominio, in quanto esso riflette il rapporto di causalità che intercede fra l'uomo ed il mondo esteriore.

(W., III, 402).

Per elucidare in modo speciale e con tutta chiarezza l'origine dell'errore che ci fa credere a torto che la nostra coscienza dell'io ci assicuri la libertà del volere, immaginiamo un uomo che, trovandosi in istrada, dicesse a se stesso: « Sono le sei di sera, la giornata di lavoro è finita. Io posso ora fare una passeggiata; oppure potrei andare al *club*: posso anche salire sulla torre per contemplare il tramonto del sole; posso anche andare a teatro; posso visitare questo o quell'amico; anzi io potrei anche uscire dalla porta della città, andare nel vasto mondo e non tornare più. Tutto questo dipende da me;

io ho piena libertà di fare questo o quello; ma tuttavia non ne farò niente e rientrerò del tutto volontariamente a casa presso mia moglie ». È esattamente come se l'acqua dicesse: « Io potrei levarmi in grandi onde (sì, ma nel mare e nella tempesta); potrei scorrere precipitosamente verso il basso (sì, ma nel letto della corrente); potrei cadere schiumando e ribollendo (sì, in una cascata); potrei levarmi in alto come un getto (sì, in una fontana); potrei anche bollire e sparire (sì, ma a 100 gradi di calore); ma non faccio niente di tutto questo e me ne sto di mia volontà, tranquilla e chiara nello specchio del lago ». Come l'acqua può tutto questo solo quando si producono le cause determinanti nell'un senso o nell'altro, così quell'uomo non può fare quello che s'illude di poter fare, altrimenti che sotto la stessa condizione. Fino a che le cause non intervengono, nessun agire gli è possibile; quando intervengono, egli deve agire così come l'acqua, quando lo esigono in ogni caso le circostanze in cui si trova. Il suo errore e in genere l'illusione derivante da una falsa interpretazione della coscienza nel senso che egli possa egualmente fare tutto ciò che si immagina, riposa, se consideriamo con precisione la cosa, sul fatto che alla sua fantasia può essere presente solo un'immagine per volta e che questa per il momento esclude tutte le altre. Se egli si rappresenta il motivo di una di quelle azioni, che si è proposto come possibili, egli sente subito l'azione di questo motivo in quanto sollecita la sua volontà: questo movimento è ciò che si dice, con parola tecnica, una

velleità. Ma egli s'immagina di potere anche trasformare questa velleità in una volontà: ed è in questo che consiste la sua illusione.

(W., III, 421-422).

Che la Volontà come tale è libera, segue già da ciò, che essa è la cosa in sé, il fondamento di tutti i fenomeni. Questi invece sono, come noi sappiamo, interamente sottomessi al principio di ragione; ora poiché tutto ciò che segue da un dato principio è assolutamente necessario (queste due nozioni sono convertibili l'una nell'altra), così tutto ciò che appartiene al fenomeno, ossia è oggetto per il soggetto individuale della conoscenza, da una parte è principio, dall'altra è conseguenza: e in questa seconda qualità è assolutamente e necessariamente determinato, non può quindi sotto nessun rapporto essere altro da ciò che è. Tutto ciò che compone la natura, tutti i suoi fenomeni sono perciò assolutamente necessarii e la necessità di ogni parte, di ogni fenomeno, di ogni evento è sempre dimostrabile in quanto deve esservi un principio dal quale esso procede come conseguenza. Questa legge non soffre eccezioni: il principio di ragione ha una validità assoluta. D'altra parte questo stesso mondo in tutti i suoi fenomeni è un'obbiettivazione della Volontà, la quale, non essendo essa stessa fenomeno, né rappresentazione od oggetto, ma cosa in sé, non è sottomessa al principio di ragione, forma di tutti gli oggetti, quindi non è determinata come conseguenza da un principio, quindi non conosce alcuna

necessità, ossia è *libera*. Il concetto di libertà è pertanto propriamente un concetto negativo e suo contenuto è solo la negazione della necessità, cioè del rapporto da principio a conseguenza, conforme al principio di ragione. Qui sta dinanzi a noi con tutta chiarezza il punto in cui si conciliano i due grandi contrapposti della libertà e della necessità. Ogni cosa è, come fenomeno, come oggetto, assolutamente necessaria: ma la stessa cosa è anche in sé Volontà e questa è completamente libera per tutta l'eternità. Il fenomeno, l'oggetto, è necessario ed immutabile nella concatenazione dei principii e delle conseguenze, che non può subire alcuna interruzione. Ma l'esistenza in genere di questo oggetto e la maniera della sua esistenza, cioè l'Idea che in esso si rivela, o in altre parole il suo carattere, è una manifestazione immediata della Volontà. Quindi, poiché la Volontà è libera, esso poteva in genere anche non esistere od anche essere originariamente ed essenzialmente altro da ciò che è; ma allora anche l'intera catena, in cui esso è inserito, e che è per sé fenomeno della stessa Volontà, sarebbe stata tutt'altra. Però una volta che esso si è posto come è, esso è entrato nella serie dei principii e delle conseguenze, è in essa sempre necessariamente determinato e non può quindi né diventare un altro, cioè mutarsi, né uscire dalla serie, cioè sparire.

(W., I, 374-375).

Il concetto della libertà morale è inseparabile da quello dell'originarietà. Poiché, che un essere sia

l'opera di un altro essere, e pur tuttavia sia libero nel suo volere e nel suo agire, è cosa che può venir espressa a parole, ma non pensata. Colui che ha prodotto dal nulla questo essere, ne ha pur con ciò concretata e fissata l'*essenza*, ossia il complesso delle sue proprietà. Non si può creare senza creare qualche cosa, vale a dire senza produrre un essere determinato assolutamente in ogni sua parte e proprietà. E da queste proprietà così fissate si svolge poi con rigorosa necessità l'insieme delle manifestazioni e degli atti del medesimo, in quanto questi altro non sono che le proprietà stesse poste in moto, le quali abbisognano solo di un'occasione esterna per manifestarsi. Quale è l'uomo, tale è l'operato suo; quindi il merito e la colpa non riguardano i suoi singoli atti, ma la sua essenza, ciò che egli è. Eppertanto il teismo e la responsabilità morale dell'uomo sono reciprocamente inconciliabili, perché la responsabilità ricade sempre sull'autore dell'essere, dove ha il suo centro di gravità. Invano si è cercato di gettare un ponte fra questi due principii inconciliabili mediante il concetto della libertà morale dell'uomo: esso non regge. L'essere libero deve anche essere originario. Se la nostra volontà è libera, essa è anche l'essenza originaria; e viceversa.

(W., V, 242-243).

X

L'AMORE

La violenza dell'istinto sessuale, il vivo ardore e la serietà profonda, con cui l'animale come l'uomo ne servono gl'interessi, testimoniano che, per la funzione destinata a soddisfarlo, l'animale appartiene a ciò che contiene la sua vera e propria essenza, cioè alla specie; mentre tutte le altre funzioni e gli altri organi servono immediatamente solo all'individuo, la cui esistenza non è in fondo che qualche cosa di secondario. Nella violenza di questo istinto, che è come la concretazione di tutto l'essere animale, si esprime anche la coscienza che l'individuo non è destinato a sopravvivere e quindi deve porre tutto il suo interesse nella conservazione della *specie*, nella quale risiede la sua vera esistenza.

(W., II, 601).

L'egoismo è una proprietà così radicata in ogni individualità che, per eccitare un essere individuale

all'attività, i fini egoistici sono i soli, sui quali si può contare con sicurezza. La specie ha invero sull'individuo un diritto anteriore, più urgente e più grande che lo stesso individuo perituro: tuttavia quando l'individuo deve agire ed anche fare sacrifizi per la conservazione della specie e la realizzazione del tipo suo, il suo intelletto, organizzato solo in vista dei fini individuali, non può rendersi conto dell'importanza della cosa in modo da essere indotto ad agire in pro di essa. In questo caso la natura può raggiungere il suo fine solo in quanto infonde nell'individuo una certa illusione, per virtù della quale gli appare un bene per se stesso ciò che in realtà è solo un bene per la specie, in modo che egli serve ad essa, mentre crede di servire solo a se stesso: durante tutto questo processo gli sta dinnanzi una semplice chimera destinata a sparire rapidamente, ma che tiene il posto di una realtà come motivo. Questa *illusione* è l'*istinto*. Nella maggior parte dei casi questo è da considerarsi come il senso della *specie*, che pone dinanzi alla volontà ciò che ad essa serve. Ma poiché qui la volontà è individualizzata, essa deve venir illusa in modo che essa apprenda col senso dell'individuo ciò che le propone in realtà il senso della specie e così creda di correre appresso a fini individuali quando invece persegue dei fini generici (presa la parola nel suo vero senso). Infatti noi abbiamo un istinto molto determinato, chiaro e complicato che ci guida nella scelta così delicata, seria e capricciosa dell'altro individuo per la soddisfazione sessuale. Con questa

soddisfazione per se stessa, in quanto cioè è un godimento sensuale fondato su d'un bisogno imperioso dell'individuo, la bellezza o bruttezza dell'altro individuo non ha nulla da vedere. Quindi questa ricerca così ardente della bellezza e la scelta così accurata, che essa determina, non si riferisce evidentemente a colui che sceglie, sebbene egli lo creda, ma al suo vero fine, al figlio da procreare, nel quale deve essere conservato il tipo della specie nel modo più puro ed esatto che sia possibile. Quel rapimento pieno d'ebbrezza che afferra l'uomo all'aspetto d'una donna, la cui bellezza è conforme ai suoi desiderii e che gli fa brillare l'unione con essa come la più alta felicità, è il *senso della specie*, che, riconoscendo là chiaramente impresso il sigillo della stessa, vorrebbe perpetuarla con essa. L'uomo è dunque ben guidato in ciò da un istinto che mira solo al bene della specie, mentre egli si illude di trovarvi un godimento superiore. Evidentemente l'attenzione con cui un insetto cerca un determinato fiore o un frutto o un'immondezza od una carne o, come gli icneumoni, una larva d'un'altra specie, per deporre là e *solo là* le sue uova e per raggiungere questo non risparmia né fatiche né pericoli, è del tutto analoga alla cura con cui un uomo per la sua soddisfazione sessuale sceglie attentamente una donna d'una determinata costituzione a lui individualmente confacente e tende verso di essa con tale ardore, che spesso, per arrivare al suo fine, dimenticando ogni prudenza, sacrifica la sua propria felicità con un matrimonio insensato, con un

intrigo d'amore che gli costa la fortuna, l'onore e la vita, anche con un delitto come l'adulterio o la violenza; e tutto questo fa per obbedire alla voce sovrana della natura, all'interesse della specie che sacrifica a sé l'individuo... Se tale è il carattere di questa passione, è naturale che ogni innamorato, dopo aver infine soddisfatto il desiderio, provi una delusione profonda e si meravigli di non aver trovato, nel possesso dell'oggetto ardentemente desiderato, una soddisfazione più solida che in qualunque altro godimento sessuale: egli si trova dopo, così come prima. Quel desiderio stava agli altri suoi desiderii come la specie sta all'individuo, quindi come l'infinito sta ad un oggetto finito. La soddisfazione profitta propriamente solo alla specie, quindi non penetra nella coscienza dell'individuo, che qui, animato dalla volontà della specie, ha servito con ogni sacrificio ad un fine che non era il suo. Ogni innamorato trova quindi, dopo il compimento della grande opera, di essere stato illuso: è sparito il sogno, con cui la specie lo aveva ingannato. Platone ha quindi ben ragione di dire: « di tutte le cose vane la voluttà è la più vana ». (Filebo, 319).

(W., II, 632-636).

La profonda serietà, con cui noi osserviamo ed esaminiamo ogni parte del corpo della donna ed essa fa da parte sua altrettanto, la cura scrupolosa, con cui noi ispezioniamo una donna che ha cominciato a piacerci, la ostinazione nella scelta, l'attenzione tesa, con cui il fidanzato osserva la sua

promessa, le sue precauzioni per non essere ingannato in nessuna parte e la grande importanza che egli annette alla maggiore o minor perfezione delle parti essenziali, tutto questo è bene in rapporto con l'importanza del fine. Perché quelle parti si ritroveranno simili, e per tutta la vita, nel nuovo individuo che essi debbono generare. L'individuo agisce qui, senza saperlo, nell'interesse di qualche cosa di più alto, nell'interesse della specie; quindi l'importanza che egli annette a cose che a lui, come tale, potrebbero, anzi dovrebbero essere indifferenti. Vi è qualche cosa di ben particolare nella profonda, inconscia serietà, con cui due giovani di sesso diverso, che si vedono per la prima volta, si osservano reciprocamente, nello sguardo indagatore e penetrante che gettano l'uno sull'altro, nell'ispezione minuziosa a cui essi sottopongono tutti i tratti e le parti dell'altro. Questa ricerca e questo esame sono *la meditazione del genio della specie* sopra l'individuo che potrebbe nascere da loro e sopra la combinazione delle sue qualità.

(W., II, 645).

XI

IL DIRITTO

Tutti gli individui hanno un dono comune, la ragione: che fa loro conoscere non soltanto, come avviene per gli animali, il fatto singolo, ma anche il tutto nella sua connessione. Ora essa insegna loro ben presto a vedere la causa del dolore che nasce dai conflitti fra gli individui ed a pensare al mezzo di diminuirlo, se non sopprimerlo, per via d'un sacrificio comune, che però viene compensato dal vantaggio comune così prodotto. Per quanto infatti sia cosa gradita all'egoismo del singolo il commettere, presentandosene l'occasione, un'ingiustizia, ciò ha tuttavia il necessario correlativo nel soffrire d'un altro individuo, che costituisce, per questo, un dolore più grande. Ora la ragione riflettendo sul tutto, liberandosi dal punto di vista unilaterale dell'individuo cui essa appartiene e mettendosi per un momento al

disopra del suo interesse individuale, vede come il piacere dell'ingiustizia in un individuo sia ogni volta superato dal dolore più grande che il soffrire l'ingiustizia causa in un altro e pensa che, poiché in questo campo tutto è abbandonato al caso, ciascuno dovrebbe temere di avere in sorte il piacere di poter commettere l'ingiustizia molto più raramente che non il dolore di doverla subire. La ragione riconosce allora che, sia per diminuire il dolore collettivo, sia per ripartirlo il più uniformemente che sia possibile, il mezzo migliore, anzi il solo, è quello di risparmiare a tutti il dolore della sofferta ingiustizia con la rinunzia di tutti al piacere dell'ingiustizia commessa. Questo mezzo che l'egoismo, guidato dalla ragione, procedente con metodo e postosi così al disopra del suo punto di vista unilaterale, facilmente trova e gradualmente perfeziona, è il contratto sociale, ossia la legge. Questa è la spiegazione dell'origine della legge che dà già Platone nella sua Repubblica.

(W., I, 442-443).

Chi, partendo dall'opinione che il concetto del diritto deve essere un concetto *positivo*, voglia definirlo, non vi riesce; perché ciò è un voler afferrare un'ombra, perseguire un fantasma, cercare un nonente. Il concetto del *diritto* è così come quello della *libertà*, un concetto *negativo*; il suo contenuto è una pura negazione. Il concetto dell'*ingiustizia* è quello positivo ed è sinonimo di *offesa* nel senso più

ampio del termine come *laesio*. Ora questa può riguardare la persona o la proprietà o l'onore. Di qui non riesce difficile determinare i diritti dell'uomo; ognuno ha il diritto di fare tutto ciò che non può offendere altri.

(W., V, 247-248).

Il concetto del *diritto*, come negazione dell'ingiustizia, ha la sua principale applicazione ed ha senza dubbio avuto la sua origine nei casi in cui una tentata ingiustizia viene respinta con la forza: questa ritorsione non può infatti essere a sua volta un'ingiustizia; essa è dunque diritto, sebbene la violenza qui commessa, presa separatamente in sé, sarebbe un'ingiustizia; ciò che qui la giustifica e la trasforma in diritto è il motivo che l'ispira. Quando un individuo nell'affermazione della sua volontà va tanto oltre da penetrare nella sfera di quell'affermazione della volontà, che è essenzialmente mia, e così la nega; la mia ritorsione di questa aggressione è solo la negazione d'una negazione; e sotto quest'aspetto, da parte mia, non è niente più che l'affermazione della volontà essenzialmente od originariamente manifestata nel mio corpo, che ne è l'espressione implicita; quindi non è ingiustizia, ma *diritto*. Ciò vuol dire che io ho il *diritto* di negare ogni negazione straniera, opponendovi la forza necessaria e andando anche, com'è chiaro vedere, fino alla soppressione di questo individuo straniero.

(W., I, 438).

La dottrina del diritto è quella parte della morale, la quale determina le azioni che non si deve commettere, se non si vuole offendere altri, cioè commettere un'ingiustizia. La morale ha quindi dinanzi agli occhi la parte *attiva*. La legislazione invece prende questo capitolo della morale al rovescio considerandone il lato *passivo* e cioè, considerando le stesse azioni come quelle che nessuno, in quanto non gli si deve usare ingiustizia, deve soffrire. Contro queste azioni si erige il baluardo delle leggi, come diritto positivo. Il suo fine è che nessuno *soffra* ingiustizia; il fine della dottrina morale del diritto è che nessuno *commetta* ingiustizia.

(W., III, 600).

In ogni azione ingiusta, l'ingiustizia è, secondo la *qualità*, identica, cioè offesa d'un altro o nella persona o nella libertà o nella proprietà o nell'onore. Ma secondo la *quantità* può essere molto diversa. Questa diversità della *grandezza dell'ingiustizia* sembra non essere stata ancora bene esaminata dai moralisti, ma essa è ben riconosciuta dappertutto nella vita reale e commisurata alla grandezza del biasimo che le si applica. E lo stesso si dica della *giustizia* delle azioni. Per chiarire questo: p. es., chi, vicino alla morte, ruba un pane, commette un'ingiustizia; ma come essa è piccola di fronte all'ingiustizia di un ricco che in qualche modo spoglia un povero del suo ultimo avere! Il ricco, che paga i suoi braccianti, agisce giustamente; ma come è piccola questa giustizia di fronte a quella di un

povero che volontariamente restituisce ad un ricco la borsa d'oro che egli ha trovato! Vi è oltracciò anche una *doppia ingiustizia*, la quale è specificatamente diversa da ogni ingiustizia semplice, per quanto grande essa sia. Questa diversità specifica si manifesta nella grandezza dell'indignazione, che è sempre proporzionale alla grandezza dell'ingiustizia e che al solo aspetto della doppia ingiustizia raggiunge il suo massimo, in quanto la considera con orrore come qualche cosa di rivoltante, che grida vendetta al cielo, come un misfatto inespiabile, dinanzi al quale anche gli dei devono velarsi la faccia. Questa doppia ingiustizia ha luogo quando alcuno, che ha espressamente assunto il dovere di tutelare un altro in un certo rapporto (per cui il non adempimento di questa obbligazione sarebbe già un'offesa dell'altro, quindi un'ingiustizia), attacca ed offende quest'altro in quel rapporto appunto nel quale egli dovrebbe tutelarlo. Questo è per esempio il caso del guardiano assoldato o della guida che si fa omicida, del custode di fiducia, che si fa ladro, del tutore che spoglia il pupillo, dell'avvocato che prevarica, del giudice che si lascia corrompere, del richiesto di consiglio che dà intenzionalmente al richiedente un consiglio rovinoso — tutti fatti che si raccolgono nel concetto del tradimento; una cosa che tutto il mondo ha in orrore e che anche Dante punisce nel più profondo dell'inferno là dove risiede Lucifero stesso. (*Inf.* XI, 61-66).

(W., III, 600-601).

Lo stato è niente altro che un'istituzione protettiva resa necessaria dalle molteplici aggressioni, a cui l'uomo è esposto, e che egli può respingere solo per mezzo d'un'alleanza con altri. Lo stato ha dunque per fine:

1°) In primo luogo la protezione all'esterno, che può essere necessaria sia contro le forze inanimate della natura o contro gli animali feroci, sia contro gli uomini, cioè contro le popolazioni straniere; e questo è il caso più frequente e più importante, perché il peggiore nemico dell'uomo è l'uomo: *homo homini lupus.* In vista di questo fine i popoli stabiliscono, a parole se non coi fatti, il principio di stare sempre fra loro in un atteggiamento puramente difensivo, non aggressivo, riconoscono cioè un *diritto internazionale.* Questo è in fondo niente altro che il diritto naturale applicato in quel solo campo di attività pratica che gli è rimasto, cioè fra popolo e popolo; là dove esso solo può regnare, perché il suo figlio più forte, il diritto positivo, che ha bisogno di giudici e di esecutori, non può là farsi valere. Quindi esso consiste in un certo grado di moralità fra popolo e popolo e la sua conservazione è affidata all'onore dell'umanità. Il tribunale, dove si giudicano i processi ad esso relativi, è la pubblica opinione.

2°) La protezione all'interno, cioè difesa dei cittadini fra loro, quindi assicurazione del *diritto privato* per mezzo d'una *situazione giuridica,* che assicura la protezione di ogni individuo per le forze

unite di tutti: come se tutti fossero per il diritto, cioè giusti, e nessuno volesse offendere l'altro. Ma, come sempre nelle cose umane, l'eliminazione d'un male apre la porta ad un altro: la doppia protezione ne rende necessaria una terza, e cioè:

3°) La protezione contro il protettore cioè contro colui o coloro a cui la società ha affidato la pratica della protezione; quindi l'assicurazione del *diritto pubblico*. Il mezzo migliore di ottenerla sembra essere la tripartizione del potere protettivo nel potere legislativo, giudiziario ed esecutivo, posti come separati e indipendenti l'uno dall'altro.

(W., II, 700-701).

Fra l'azione della natura creatrice e quella degli uomini esiste una particolare analogia, non però casuale, ma dipendente dall'identità della volontà. Dopo che erano apparsi nel complesso della natura animale gli animali viventi a spese del mondo vegetale, apparvero in ogni classe di animali necessariamente in ultimo gli animali rapaci, nati per fare dei primi la loro preda e il loro nutrimento. E così pure, una volta che gli uomini onestamente e col sudore della fronte hanno ricavato dal suolo ciò che è necessario all'esistenza d'un popolo, si raccoglie fra essi un certo numero, che, invece di coltivare il suolo e vivere dei proventi di questo, preferisce arrischiare la vita e porre in giuoco la propria salute, integrità e libertà coll'aggredire coloro che sono in possesso di ciò, che hanno onestamente ac-

quistato, per appropriarsi il frutto del loro lavoro. Questi animali rapaci del genere umano sono i popoli conquistatori, che dai tempi più antichi fino ai nostri giorni noi vediamo levarsi qua e là con varia fortuna, costituendo i loro successi od insuccessi, a seconda del caso, l'intera materia della storia universale; onde Voltaire ha ragione di scrivere: *Dans toutes les guerres il ne s'agit pas que de voler.* Che essi si vergognino di ciò, si vede dalla solenne affermazione di ogni governo di non voler mai impugnare le armi altro che per difesa. Ma invece di voler mascherare la cosa con pubbliche ed ufficiali menzogne, che quasi sempre suscitano maggiore sdegno che la cosa stessa, essi dovrebbero arditamente e liberamente richiamarsi alla teoria del Machiavelli. Questi dice infatti che nella morale e nella teoria del diritto individuale ha indubbiamente valore il principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; laddove tra i popoli ed in politica ha valore il principio opposto: *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris.* Se tu non vuoi venir soggiogato, soggioga a tempo i vicini; sì tosto cioè che la loro debolezza te ne offra opportunità. Imperocché se tu lasci trascorrere questa, essa passerà poi dalla parte nemica: ed allora quelli soggiogheranno te; quand'anche la negligenza d'allora debba venir espiata non dalla generazione che la commise, ma da quella che verrà in seguito. Questo principio machiavellico è ancora sempre per la rapacità un manto più conveniente di quel cencio trasparente,

composto delle menzogne più palpabili, che sono le allocuzioni sovrane, le quali ricordano troppo la nota storia del coniglio che doveva aver aggredito il cane. In fondo ogni stato riguarda l'altro come un'orda di briganti pronta a gettarsi su di esso appena se glie ne presenti l'occasione.

(W., V, 250-251).

XII

LA MORALE

Se la molteplicità e la distinzione appartengono solo al semplice fenomeno e l'essere, che in tutti i viventi si manifesta, è uno e identico, allora la concezione che annulla ogni distinzione fra io e non io non può essere falsa; falsa è piuttosto la concezione contraria. Questa seconda concezione è dagli Indiani designata col nome « Maja » che vuol dire: apparenza, illusione, miraggio. La prima è quella che abbiamo trovato come fondamento del fenomeno della pietà; la quale è anzi solo l'espressione pratica di questa verità. Essa è dunque il fondamento metafisico dell'etica e risiede in ciò che l'un individuo riconosce immediatamente se stesso ed il suo vero essere nell'altro individuo. Così la saggezza pratica, il seguire la giustizia e la carità, coinciderebbe esattamente, nel risultato, con la dottrina più profonda della più progredita saggezza teoretica; e il filosofo pratico, cioè l'uomo giusto, benefico, generoso, esprimerebbe nell'agire

solo la stessa conoscenza, che è il risultato delle più profonde e più difficili ricerche del filosofo teoretico. L'eccellenza morale sta tuttavia più in alto di qualunque altra sapienza teoretica, perché questa rimane sempre incompleta e giunge al suo scopo solo attraverso la faticosa via del ragionamento, mentre l'altra arriva al suo fine d'un colpo; e l'uomo, che è moralmente in alto, anche se non ha tutta l'eccellenza intellettuale, mette tuttavia in luce col suo agire la più profonda conoscenza, la più alta saggezza e copre così di vergogna l'uomo geniale e dotto, quando questo col suo agire tradisce che quella grande verità è tuttora rimasta straniera al suo cuore.

« L'individuazione è reale, il *principium individuationis* e la distinzione degli individui, che su di esso riposa, è l'ordine delle cose in sé. Ogni individuo è un essere profondamente distinto da tutti gli altri. Io ho il mio proprio essere solo nel mio proprio io; tutto il resto è non io e mi è straniero ». Questa è la conoscenza per la quale testimonia il corpo; essa sta a fondamento di ogni egoismo ed ogni azione cattiva, ingiusta, malvagia, ne è l'espressione concreta. « L'individuazione è puro fenomeno, sorge per lo spazio ed il tempo, i quali non sono altro che le forme condizionate dalla mia conoscenza intellettiva ed applicabili a tutti i suoi oggetti; quindi anche la molteplicità e distinzione degli individui è semplice fenomeno ed è presente solo nella mia rappresentazione. Il mio essere vero ed intimo esiste in ogni vivente così immediatamente

come esso si rivela a me solo nella mia coscienza ». Questa conoscenza, espressa in sanscrito nella formula « TAT TVAM ASI » (questo tu sei), è quella da cui scaturisce la pietà, quella su cui riposa ogni vera, disinteressata virtù e che ha in ogni buona azione la sua espressione concreta. Questa conoscenza è ciò a cui, in ultimo, si richiama ogni invocazione alla mitezza, alla carità, al buon diritto; perché essa è un richiamo al rapporto nel quale tutti siamo un solo ed identico essere.

Il prevalere dell'una o dell'altra di queste due conoscenze non si dimostra solo nei singoli atti, ma nell'intiera disposizione della coscienza, che nel *buon* carattere è radicalmente diversa da ciò che è nel *cattivo*. Quest'ultimo sente dappertutto una completa separazione fra sé e ciò che è fuori di lui. Il mondo è per lui un assoluto non io ed il suo rapporto ad esso è originariamente ostile; il tono fondamentale della sua disposizione è l'ostilità, il sospetto, l'invidia, la gioia maligna. Il buon carattere invece vive in un mondo omogeneo all'essere suo: gli altri esseri non sono per lui un non io, ma un « ancora io ». Quindi il suo rapporto con ogni essere è amichevole; egli si sente, nell'intimo, affine con tutti gli esseri, prende parte al loro bene ed al loro male ed attende da essi la medesima partecipazione. Di qui la profonda pace del suo interno e quella disposizione rassegnata, tranquilla, contenta, la quale fa sì che ciascuno si senta bene quando è vicino a lui.

(W., III, 651-653).

Il *valore morale* d'un'azione riposa esclusivamente su di ciò, che essa è fatta od omessa unicamente in pro e vantaggio d'un altro. Se ciò non è, il *bene o il male*, che sospinge all'azione o ne trattiene, non può essere che quello dell'*agente stesso*: nel qual caso l'azione od omissione è sempre *egoistica* e perciò *senza valore morale*.

Se ora la mia azione deve aver luogo unicamente *per riguardo ad un altro*, deve il suo *bene e male* essere il mio motivo immediato; come lo è il *mio* per tutte le altre azioni. Questo dà al nostro problema una più semplice espressione e cioè: come è mai possibile che il bene e il male d'un altro muova direttamente la mia volontà come negli altri casi fa il bene e il male mio proprio, quindi diventi il mio motivo diretto ed anzi talora ad un grado tale che io pospongo ad esso il mio bene e il mio male, che è in ogni altro caso l'unica fonte dei miei motivi? Evidentemente solo in quanto quell'altro diventa l'*ultimo* fine della mia volontà, come negli altri casi lo sono io; in quanto cioè voglio immediatamente il *suo* bene e non voglio il *suo* male, così immediatamente come negli altri casi avviene per il *mio bene e male*. Ma questo presuppone che io partecipi al *suo* dolore come tale, che io senta il *suo dolore* come negli altri casi sento il mio e quindi voglia immediatamente il suo bene come voglio negli altri casi il mio. E questo esige che io mi sia in qualche modo *identificato* con lui e cioè che tutta quella *distinzione* fra me ed ogni altro, su cui riposa il mio egoismo, sia, almeno in un certo

grado, tolta. Ma poiché io non sto nella *pelle* dell'altro, io posso solo per mezzo della *conoscenza*, che io ho di lui, cioè della rappresentazione che io ho di lui nella mia testa, identificarmi con lui tanto che l'azione mia testimonii della soppressione di quella distinzione. Il processo qui analizzato non è un sogno od un'invenzione, ma un processo reale ed anche abbastanza frequente: è il fenomeno quotidiano della *pietà*, cioè della partecipazione assolutamente immediata, indipendente da ogni altro riguardo, in primo luogo al *dolore* d'un altro e, per via di ciò, all'impedimento od all'eliminazione di questo dolore; nel che consiste in ultimo ogni soddisfazione, ogni benessere ed ogni felicità. Questa pietà è di per sé sola il fondamento reale di ogni spontanea giustizia e di ogni *vera* carità. Un'azione ha valore morale solo in quanto di lì deriva: quelle che procedono da altri motivi non ne hanno nessuno... Certo questo processo è meraviglioso, anzi misterioso. Esso è in verità il grande mistero dell'etica, il fenomeno primo, al di là del quale solo la speculazione metafisica può *osare* un passo. Noi vediamo in questo processo tolta la parete che, secondo il lume di natura (i vecchi teologi così chiamano la ragione), separa assolutamente individuo da individuo e il non io diventato in certo modo parte dell'io.

(W., III, 589-90).

La vita è inseparabile dal dolore: ogni desiderio nasce da un bisogno, da una mancanza, da un do-

lore, quindi la soddisfazione è sempre solo un dolore evitato, non una felicità positiva acquistata. Ciò che la bontà, la carità, la generosità possono fare per gli altri è quindi solo una mitigazione delle loro sofferenze; ciò che può ispirare buone azioni ed opere di carità è solo sempre *la conoscenza del dolore altrui*, che noi interpretiamo direttamente dal dolore nostro e poniamo come ad esso uguale. Di qui segue che il puro amore (ἀγάπη, CARITAS) è, secondo la natura sua, pietà; sia poi il dolore, che essa mitiga, grande o piccolo, sia pure anche solo un semplice desiderio insoddisfatto. Noi non ci faremo quindi scrupolo di contraddire nettamente *Kant* che vuole riconoscere come vera bontà e vera virtù solo quella che procede dalla riflessione astratta e precisamente dal concetto di dovere e dall'imperativo categorico; mentre la bontà sentimentale è per lui una debolezza, non una virtù. E diremo invece: il semplice concetto è per la vera virtù così sterile come per la vera arte: ogni amore vero e puro è pietà ed ogni amore, che non è pietà, è egoismo. L'ἔρως è egoismo; l'ἀγάπη è pietà. L'uno può spesso mescolarsi con l'altra. La stessa vera amicizia è sempre mescolanza di egoismo e di carità. Il primo corrisponde al piacere che ci dà la corrispondenza della personalità dell'amico con la nostra; e questa è quasi sempre la parte maggiore. La seconda si rivela nella partecipazione sincera al suo bene ed al suo male e nei sacrifici disinteressati che facciamo per lui. Anche Spinosa dice: *Benevolen-*

tia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, 27 cor. 3, Schol.).

(W., I, 482-483).

Le doti eminenti dello spirito destano l'ammirazione, ma non la simpatia: questa è riserbata alle doti morali, al carattere. Su di esse riposa la nostra vera stima d'un uomo; un solo tratto buono del carattere basta a coprire e compensare gravi mancanze dell'intelletto. La riconosciuta bontà d'un carattere ci rende pazienti e indulgenti verso le debolezze dell'intelletto, anche verso l'indebolimento senile. Un carattere decisamente nobile, anche in mancanza di qualità intellettuali e di cultura, sta da sé come qualcuno a cui non manca nulla; mentre anche il più grande spirito, se affetto da gravi mancanze morali, ci apparirà sempre come degno di biasimo. Perché come le fiaccole ed i fuochi d'artifizio impallidiscono e perdono ogni splendore di fronte al sole, così lo spirito, anzi anche il genio e la stessa bellezza, sono eclissati ed oscurati dalla bontà del cuore. Quando questa si manifesta in alto grado, essa può sostituire così bene la mancanza degli altri pregi, che noi quasi ci vergogniamo di averne potuto deplorare l'assenza. Anche l'intelletto più limitato, anche la bruttezza più grottesca quando si mostrano accompagnati da una straordinaria bontà del cuore, sono in certo modo trasfigurati, penetrati da una bellezza d'un ordine superiore: sembra che parli da essi una saggezza, dinanzi alla quale ogni altra deve tacere. Perché

la bontà del cuore è una qualità trascendente, che appartiene ad un ordine superiore di cose ed è incommensurabile con qualunque altra perfezione. Là dove essa è presente in alto grado, essa allarga talmente il cuore che esso abbraccia tutto il mondo: tutto è in esso e niente ne è escluso: esso si identifica con tutti gli esseri. Questa bontà conferisce quell'indulgenza illimitata verso altri che ciascuno applica generalmente solo a se stesso. Un tale uomo non è più capace di adirarsi: anche se egli ha provocato con i suoi difetti intellettuali o fisici lo scherno maligno di altri, egli darà nel suo cuore a sé solo il torto di aver provocato tali manifestazioni e continuerà senza sforzo a trattare gli altri con benevolenza, nella speranza che essi rientrino in sé e riconoscano anch'essi, in lui, se stessi. Di fronte a questa virtù che cosa sono lo spirito e il genio? Che cosa Bacone da Verulamio?

(W., II, 270-1).

Se la *ragione* fosse la sorgente e l'origine del valore morale delle azioni, agire ragionevolmente ed agire virtuosamente, nobilmente, santamente sarebbero una sola e medesima cosa: l'agire egoisticamente, da uomo malvagio e vizioso, sarebbe solo agire irragionevolmente. Ora tutti i tempi, tutti i popoli, tutte le lingue hanno sempre distinto chiaramente queste due cose: tutti considerano la condotta virtuosa e la vita ragionevole come due cose assolutamente differenti. Se si dicesse che il su-

blime fondatore della religione cristiana, la cui vita ci è stata proposta come il modello di tutte le virtù, sia stato l'uomo *più ragionevole* di tutti, si considererebbe questo modo di parlare come indegno, quasi come una bestemmia; e lo stesso sarebbe se si dicesse che i suoi precetti contengono la migliore istruzione per una *vita* completamente *ragionevole*. Se alcuno, conformandosi a questi precetti, invece di pensare con previdenza a sé ed ai suoi futuri bisogni, cerca di venire in soccorso alla più grande miseria presente degli altri, senza seconde intenzioni; anzi, se dà tutto il suo ai poveri per andarsene poi, privo di tutto, a predicare agli altri la virtù che egli ha praticato, tutti giustamente s'inchineranno con rispetto: ma chi oserà celebrare questa condotta come il colmo della *ragionevolezza*? Chi loderà come un atto straordinariamente *ragionevole* l'atto di Arnold von Winkelried che con una sovrumana grandezza d'animo abbracciò e rivolse contro il proprio petto le lancie nemiche per assicurare la salute e la vittoria dei suoi compatrioti? Per contro, se noi vediamo un uomo tutto occupato fin dalla sua giovinezza, con rara riflessività, a procurarsi i mezzi di un'esistenza comoda, di mantenere la moglie ed i figli, di conquistarsi un buon nome nel mondo, di procurarsi onori e distinzioni, senza lasciarsi né distrarre né deviare, né dall'attrazione dei piaceri del momento, né dalla tentazione di bravare la superbia dei potenti, né dal desiderio di vendicarsi di offese subite o di umiliazioni immeritate, né

dalla tentazione di occupazioni spirituali, estetiche o filosofiche, disinteressate, né dal piacere di viaggiare e visitare paesi degni d'essere veduti; se, dico, vediamo quest'uomo non perdere mai di vista il suo fine, ma lavorare sempre ed unicamente, con grande coerenza, a conseguirlo, chi oserà negare che un simile « filisteo » sia un uomo straordinariamente *ragionevole*, anche se egli si fosse permesso di servirsi di qualche mezzo poco lodevole, ma non pericoloso? Anzi: quando uno scellerato, grazie ad intrighi premeditati, seguendo un piano precedentemente elaborato, si acquista ricchezze ed onori, anzi anche troni e corone, poi circonviene con sottile perfidia gli Stati vicini, ed uno ad uno li sottomette, diventando così un conquistatore del mondo; ed in ciò non si lascia trattenere da alcuna considerazione di diritto o di umanità, ma con rigorosa coerenza spezza e calpesta tutto ciò che gli si oppone e getta senza pietà in miserie d'ogni specie, milioni d'uomini e milioni ne manda alla morte; ma nello stesso tempo, senza mai nulla dimenticare, compensa regalmente e protegge sempre i suoi seguaci ed ausiliarii e così con tutti questi mezzi perviene al suo scopo: chi non vede che egli ha dovuto procedere nell'opera sua in un modo estremamente ragionevole; che, come alla concezione del suo disegno si esigeva un'intelligenza possente, alla sua esecuzione era necessario un perfetto dominio della *ragione* e propriamente come *ragione pratica*? O che forse i

precetti che dà al principe il prudente, conseguente, riflessivo e lungimirante Machiavelli sono *irragionevoli?*

(W., I, 653-654).

La virtù procede invero dal sapere, ma non dal sapere astratto, trasmissibile in parole. Se ciò fosse, la virtù si potrebbe insegnare; e poiché qui noi esprimiamo in forma astratta l'essenza della virtù e la conoscenza che serve ad essa di fondamento, noi avremmo già con questo migliorato moralmente tutti quelli che hanno ciò compreso. Ma ciò non è. Ché anzi le semplici considerazioni e prediche morali possono così poco formare un uomo virtuoso, come tutte le estetiche, a partire da Aristotele, hanno mai potuto formare un poeta. Per la vera e propria essenza della virtù il concetto è così sterile come lo è per l'arte e può soltanto in via assolutamente subordinata prestare servizi come strumento per estendere e conservare conoscenze e risoluzioni formate senza di esso... La bontà sincera, la virtù disinteressata, la pura generosità non hanno la loro sorgente nella conoscenza astratta e tuttavia vengono dal conoscere: ma da un conoscere immediato ed intuitivo, che non può essere dato né tolto con ragionamenti; da un conoscere che, appunto perché non è astratto, non può venir comunicato, ma deve levarsi in ciascuno da sé e quindi ha la sua propria ed adeguata espressione non nelle parole, ma soltanto nelle azioni, nella condotta, nella vita dell'uomo.

(W., I, 472-475).

Qui è il luogo di precisare il concetto di *dovere*: concetto così spesso usato ed al quale si dà una estensione eccessiva. Vi sono azioni, la cui semplice *omissione* è un'ingiustizia: queste azioni si dicono *doveri*. Questa è la vera definizione filosofica del concetto di dovere; che per contro manca di ogni determinatezza e va perduto quando, come nella morale ordinaria, si chiama dovere ogni azione lodevole, dimenticando che ciò che si dice dovere è anche un'obbligazione. Dovere è quindi ogni azione, per la cui semplice omissione si offende un altro, cioè si commette ingiustizia. Evidentemente questo può essere solo il caso quando colui che omette si era *obbligato* ad una tale azione; quindi tutti i doveri riposano su di una antecedente obbligazione. Ora questa è, di regola, il risultato d'un accordo espresso e reciproco come per es., fra principe e popolo, governo e impiegati, padrone e servo, avvocato e clienti, medico ed ammalati, ossia in genere fra ciascuno che si è assunto un obbligo qualsivoglia e colui che gli ha dato questo obbligo, nel più ampio senso della parola. Quindi ogni dovere crea un diritto; perché nessuno può obbligarsi senza un motivo e cioè qui senza un vantaggio per sé. Io conosco una sola obbligazione che viene assunta non per un accordo, ma immediatamente per una semplice azione: perché colui, verso il quale si è assunta l'obbligazione, non esisteva ancora quando essa venne assunta; ed è l'obbligo dei genitori verso i figli. Chi mette al mondo un figlio ha il *dovere* di man-

tenerlo finché sia capace di mantenersi da sé: e se questo tempo non dovesse mai venire, come è il caso per un figlio cieco, storpio, ecc. il dovere non cesserebbe mai. Il dovere morale dei figli verso i genitori non è così immediato e deciso. Esso riposa su ciò che, poiché ogni dovere dà un diritto, anche i genitori hanno un diritto verso i figli, che è il diritto di essere obbediti. Ma esso poi cessa col cessare del dovere a cui corrisponde. A suo posto succede la gratitudine per ciò che i genitori hanno fatto in più dello stretto dovere. Tuttavia, per quanto l'ingratitudine sia qualche cosa di odioso e spesso di rivoltante, non si può dire che la gratitudine sia un *dovere*: perché la sua assenza non è un'offesa dell'altro, quindi non è ingiustizia.

(W., III, 601-603).

La formulazione *imperativa* dell'etica come *dottrina dei doveri* e il concetto del valore o non valore delle azioni umane come adempimento o violazione di *doveri* deriva con il suo *dovere* innegabilmente dalla morale teologica e quindi dal decalogo. Perciò essa riposa essenzialmente sul presupposto della dipendenza dell'uomo da un'altra volontà che gli comanda e gli promette un premio od una pena: e non può da tal presupposto venir separata. Ora per quanto un tale presupposto si intenda benissimo nella teologia, esso non deve venir introdotto tacitamente e senz'altro nella morale filosofica. E non deve nemmeno assumersi in antecedenza che in essa la *forma imperativa*, la

posizione di precetti, leggi e doveri, s'intenda da sé e le sia essenziale: nel che è un cattivo espediente il sostituire la condizione esteriore necessariamente inerente a questi concetti con le parole « assoluto » o « categorico »: con ciò s'introduce solo una *contradictio in adiecto.*

Poiché ora Kant ebbe tolto tacitamente e senza esame questa *forma imperativa* della morale dalla morale teologica, i cui presupposti (la teologia) stanno propriamente a fondamento suo e sono in realtà implicati inseparabilmente anzi *implicite,* in essa, come ciò senza di cui essa non avrebbe né senso, né valore, ebbe poi, alla fine della sua esposizione, facile gioco a svolgere di nuovo dalla sua morale una teologia, la teologia morale. Egli ebbe allora soltanto bisogno di estrarre espressamente i concetti, che giacevano occultamente a fondamento della sua morale e vi erano stati posti *implicite* col « tu devi », e di erigerli *explicite* come postulati della ragione pratica. Così apparve allora, con grande edificazione del mondo, una teologia fondata solo sulla morale, anzi ricavata da essa. Ma questo fu possibile solo in quanto questa morale già riposava sopra nascosti presupposti teologici.
(W., III, 504-505).

Come io, senza commettere ingiustizia, cioè con pieno diritto, posso respingere la violenza con la violenza, così posso fare la stessa cosa, quando non posso usar la violenza o l'usarla mi è incomodo, servendomi dell'astuzia. Quindi in tutti i casi, in

cui ho un diritto alla violenza, io ho anche un diritto alla *menzogna*: come per esempio contro ladroni o contro prepotenti di ogni specie, che io posso con l'astuzia attrarre in un'insidia. Perciò una promessa estorta con la violenza non obbliga. Ma il diritto alla menzogna si estende anche oltre: essa è legittimata di fronte ad ogni domanda indiscreta che riguardi i miei rapporti personali o d'affari: queste sono domande ingiustificate, che non è possibile accogliere né respingere senza pericolo, perché anche il respingerle può destare sospetti. Qui la menzogna è difesa necessaria contro la curiosità indiscreta, che non è mai in generale associata con la benevolenza. Come io ho il diritto di opporre in via preventiva delle misure di resistenza alla presunta malvagia volontà degli altri ed alla presunta loro violenza fisica, così io ho anche il diritto di tenere in qualunque modo secreto ciò, la cui conoscenza mi esporrebbe agli attacchi degli altri; ed ho anche qui le mie buone ragioni perché anche qui debbo considerare l'altrui cattiva volontà come una cosa molto possibile e debbo prendere in antecedenza le mie misure. « Non fatemi domande ed io non vi racconterò bugie », è qui la giusta massima inglese. Infatti gli Inglesi, presso i quali l'accusa di menzogna è l'offesa più grave e che appunto perciò in realtà mentiscono meno che le altre nazioni, considerano come un'impertinenza tutte le domande relative ai rapporti personali. Questa norma sola elimina la stridente contraddizione che vi è tra la

morale, com'è insegnata, e la morale che è praticata anche dalle persone migliori e più oneste. Certo però la limitazione al caso di necessità di difesa deve essere mantenuta con estremo rigore: perché in caso contrario questa dottrina potrebbe dar luogo ai più orribili abusi: la menzogna è in se stessa uno strumento molto pericoloso. Come la legge permette a tutti, anche in tempo di pace, di portare armi e di servirsene in caso di bisogno per la difesa, così la morale concede per lo stesso caso l'uso della menzogna, ma solo in questo caso. Del resto, eccettuato il caso di difesa contro la violenza o la frode, ogni menzogna è un'ingiustizia: perciò la giustizia esige che si pratichi verso tutti la veracità. Questo non vuol però nemmeno dire che alla menzogna inerisca senza eccezione un carattere riprovevole fondato sull'essenza stessa della cosa: vi sono infatti casi in cui il mentire può anche essere dovere, come per i medici; vi sono anche menzogne nobili, come tutte le volte che alcuno si assume la colpa d'un altro. Gesù Cristo stesso ha, almeno una volta, usato una finzione (Giov. VII, 8). E Campanella (*Poesie filosofiche*, madr. 9) dice addirittura: «Bello è il mentir se a far gran ben si trova». L'ostentato, illimitato orrore, che Kant dimostra per la menzogna, è o un'affettazione o un pregiudizio.

(W., III, 604-607).

XIII

L'ARTE

La conoscenza, derivata dalla volontà e radicata nel fenomeno della volontà, cioè nell'organismo, viene da essa inquinata come la fiamma dal materiale in combustione e dal suo fumo. Da ciò avviene che noi possiamo cogliere la pura essenza obbiettiva delle cose, le *Idee* in esse presenti, solo quando noi non abbiamo alcun interesse per tali cose, in quanto esse non sono in alcun rapporto con la nostra volontà. Da ciò avviene ancora che le Idee degli esseri parlano a noi più facilmente dall'opera d'arte che dalla realtà. Perché ciò che noi vediamo nel quadro o nella poesia sta fuori d'ogni possibilità di rapporto col nostro volere; perché ciò non esiste già in sé che per la *conoscenza* e si volge immediatamente soltanto ad essa. Per contro, per estrarre le Idee dalla realtà, bisogna in certo modo fare astrazione dalla volontà propria, elevarsi al disopra del proprio interesse, ciò che esige un'energia particolare dell'intelletto. Questa energia è propria in alto grado e per una certa

durata solo del genio, il quale consiste appunto nella presenza d'un'energia intellettuale più grande di quello che esiga il servizio della volontà individuale: è questo sovrappiù che diventa libero e apprende il mondo senza alcun riferimento alla volontà. Il fatto che l'opera d'arte facilita tanto l'apprensione delle idee, in cui consiste il godimento estetico, nasce quindi non solo da ciò che l'arte, mettendo in rilievo l'essenziale ed escludendo l'accessorio, rappresenta in modo più chiaro e caratteristico le cose, ma anche da ciò, che il completo silenzio del volere, necessario alla pura apprensione obbiettiva dell'essenza delle cose, si ottiene nel modo più sicuro quando l'oggetto intuito non entra nell'ambito degli oggetti che sono capaci di un rapporto con la volontà, perché non è una cosa reale, ma solo un'immagine. Questo vale non solo delle arti plastiche, ma anche della poesia: la cui azione è del pari condizionata da un'apprensione disinteressata, staccata dal volere e puramente obbiettiva.

(W., II, p. 434-435).

Quando, per la forza dello spirito, si abbandona il modo ordinario di considerare le cose, quando si cessa di ricercare, alla luce delle diverse forme del principio di ragione, le relazioni delle cose fra loro, che si riducono poi sempre, in ultima analisi, alla relazione col proprio volere, quando pertanto si cessa di considerare il dove, il quando, il perché e l'a che fine delle cose, per considerare in esse

solo il « che cosa »; quando non si permette più al pensiero astratto di occupare la coscienza con i concetti della ragione, ma in luogo di tutto questo si applica tutta la potenza del proprio spirito all'intuizione; quando si immerge in essa tutto se stesso e si lascia invadere la coscienza dalla tranquilla contemplazione d'un oggetto naturale attualmente presente, sia esso un paesaggio, un albero, una rupe, un edifizio o qualunque altra cosa; quando si perde in questo oggetto tutto se stesso, cioè si dimentica il proprio individuo e la sua volontà e si lascia sussistere il proprio io solo come soggetto puro, come specchio chiaro dell'oggetto, in modo che è come se l'oggetto esistesse solo senza alcuno che lo percepisca e quindi il soggetto, che intuisce, non può più essere separato dalla sua intuizione, ma entrambi sono diventati una cosa sola e tutta la coscienza è completamente riempita ed occupata da un'unica immagine intuitiva; quando in questo modo l'oggetto è stato astratto da qualunque relazione con cose ad esso estranee e il soggetto è stato astratto da qualunque relazione con la volontà; allora ciò che è conosciuto non è più la singola cosa come tale, ma è l'Idea, la forma eterna, l'immediata obbiettivazione della volontà in questo grado; e colui, che è tutto preso in questa intuizione, non è più l'individuo, perché l'individuo si è perduto in essa, ma è il puro soggetto della conoscenza, superiore alla volontà, al dolore ed al tempo.

(W., I, 244).

Tutte le nostre considerazioni sull'arte sono fondate su questo principio che l'oggetto dell'arte, oggetto che l'artista si sforza di rappresentare e la cui conoscenza deve essere in lui il germe e l'origine dell'opera sua, è un'Idea in senso platonico, non la cosa singola che è oggetto dell'apprensione comune; e nemmeno il concetto che è oggetto del pensiero razionale e della scienza. Senza dubbio il concetto e l'Idea hanno qualche cosa di comune in quanto entrambi rappresentano, come unità, una molteplicità di cose reali; tuttavia vi è fra essi una grande differenza. Che già anche Platone abbia chiaramente veduto questa differenza, non oserei dire: ma lasciamo da parte tale questione. Il concetto è astratto e discursivo, del tutto indeterminato nella sua sfera e determinato solo quanto ai suoi limiti. È accessibile a tutti per la via della ragione, partecipabile per mezzo delle parole senza altro intermediario: la sua definizione lo esaurisce. L'Idea invece, che si può benissimo definire come il rappresentante adeguato del concetto, è assolutamente intuitiva e, sebbene rappresenti una quantità infinita di cose singole, completamente determinata. Essa è inaccessibile all'individuo come tale e solo accessibile a chi si è elevato sopra ogni volere ed ogni individualità fino ad identificarsi col puro soggetto del conoscere: quindi è accessibile solo all'uomo geniale ed a chi, grazie ad un'esaltazione della sua potenza conoscitiva pura (dovuta per lo più alle opere del genio), si trova in uno stato vicino a quello dell'uomo geniale. Perciò essa

non è comunicabile che relativamente: perché l'Idea, già afferrata e ripetuta nell'opera d'arte, non si rivela a ciascuno che proporzionatamente al valore del suo spirito.

... Per conseguenza il concetto, per quanto utile esso sia nella vita, per quanto sia necessario e fecondo per le scienze, è per l'arte assolutamente sterile. La vera ed unica sorgente di ogni genuina opera d'arte è sempre solo l'Idea. Nella sua vigorosa originarietà essa può venir attinta solo dalla vita stessa, dalla natura, dal mondo; e solo per opera del vero genio o di colui che si è per un momento elevato fino alla conoscenza geniale. Solo da questa concezione immediata possono nascere le vere opere, quelle che portano in sé l'immortalità.

(W., I, 310-313).

Ogni volere procede da un bisogno, quindi da una mancanza, quindi dal dolore. La soddisfazione vi mette fine; ma per un desiderio che è soddisfatto, dieci almeno restano contrariati; inoltre il desiderio dura a lungo e le sue esigenze sono infinite; mentre la soddisfazione è breve e parcamente misurata. Anzi questa soddisfazione finale è essa stessa solo apparente; il desiderio soddisfatto fa posto ad un nuovo: il primo è un'illusione riconosciuta, il secondo un'illusione non ancora riconosciuta. Nessun oggetto del volere può dare, dopo raggiunto, una soddisfazione durevole ed inalterabile: essa è sempre solo come l'elemosina che si getta ad

un mendicante e che gli salva oggi la vita per prolungare la sua miseria fino al domani. Quindi fino a tanto che la nostra coscienza è occupata dalla nostra volontà, fino a tanto che noi siamo asserviti all'impulso dei desideri col suo continuo sperare e temere, fino a tanto che noi siamo soggetti del volere, non vi sarà mai per noi né felicità duratura, né riposo. Sia che noi perseguiamo o fuggiamo, temiamo una sventura o cerchiamo un piacere, è in fondo la stessa cosa: l'inquietudine d'una volontà sempre esigente sotto qualsivoglia forma riempie e turba continuamente la coscienza: ora senza riposo non è possibile alcun vero benessere. Così il soggetto della volontà rassomiglia ad Issione sempre attaccato alla sua ruota che gira, alle Danaidi che attingono sempre per riempire il vaglio, a Tantalo eternamente assetato.

Ma se un'occasione esterna od una disposizione interiore ci solleva improvvisamente al disopra della corrente perenne del volere e strappa la conoscenza alla servitù della volontà, la nostra attenzione non è più rivolta ai motivi del volere, ma afferra le cose indipendentemente dal loro rapporto con la volontà, cioè le considera in modo puramente obbiettivo, senza interesse, senza soggettività, tutta data ad esse in quanto sono pure rappresentazioni, non in quanto motivi: allora ci è data d'un colpo da sé quella pace che noi prima cercavamo sempre, ma inutilmente, sulla via della volontà; allora conosciamo la beatitudine. È quello stato di libertà dal dolore che Epicuro pregiava co-

me il più alto bene e come la condizione degli Dei: perché noi siamo, in quei momenti, liberi dall'oppressione umiliante della volontà, come dei prigionieri che festeggiano un giorno di riposo: la ruota d'Issione si è arrestata.

Ma questo stato è appunto quello che io ho descritto come necessario alla apprensione dell'Idea, come pura contemplazione, come rapimento nell'intuizione, come dedizione all'oggetto, come oblìo di ogni individualità, come soppressione della conoscenza soggetta al principio di ragione e occupata solo delle relazioni tra le cose; con il che, ed inseparabilmente, la singola cosa intuita si eleva all'Idea della specie e l'individuo si trasforma nel soggetto puro del conoscere privo di volontà: l'una e l'altro stanno allora sopra la corrente del tempo e tutte le altre relazioni. In tali condizioni è indifferente il contemplare il tramonto dalla finestra d'un carcere o d'un palazzo.

La disposizione interiore, il prevalere della conoscenza sul volere possono, qualunque sia l'ambiente, provocare questo stato. Questo ci mostrano quei meravigliosi pittori olandesi che hanno contemplato con un'intuizione così puramente oggettiva gli oggetti più insignificanti e ci hanno dato nei loro quadri sereni un monumento imperituro della loro oggettività e della loro pace interiore: un uomo di gusto non può contemplarli senza commozione, perché essi gli rendono presente quello stato tranquillo, sereno, libero della volontà che fu necessaria all'artista per contemplare in modo così

obbiettivo, studiare così attentamente e riprodurre con tanta applicazione oggetti così insignificanti: e poiché il quadro invita a prender parte alla sua serenità, esso accresce ancora la nostra commozione per il suo contrasto con lo stato inquieto, turbato dalla violenza del volere, in cui noi ci troviamo.

(W., I, 265-266).

La considerazione delle cose conforme al principio di ragione è la considerazione razionale, che sola vale e serve nella vita pratica come nella scienza; quella che astrae da tale principio è la considerazione geniale, che sola vale e serve nell'arte. La prima è la considerazione secondo Aristotele; la seconda è, in complesso, quella di Platone... È solo per via di questa contemplazione pura, tutta perduta nel suo oggetto, che vengono afferrate le Idee: l'essenza del genio consiste appunto nella attitudine eminente a questa contemplazione. E poiché questa esige un totale oblìo della propria persona e dei suoi rapporti, così la genialità non è altro che la perfetta obbiettività, cioè la direzione obbiettiva dello spirito, opposta alla direzione soggettiva, ossia a quella che mira alla propria persona, alla volontà. La genialità consiste quindi nella capacità di mantenersi nell'intuizione pura, anzi di perdersi in essa e di sottrarre la conoscenza, che originariamente esiste solo per servire alla volontà, a questo servizio; ciò che vuol dire perdere completamente di vista il proprio interesse, il proprio

volere ed i propri fini; noi dobbiamo spogliarci completamente, per un certo tempo, della nostra personalità e restare come un puro soggetto conoscente, come un puro occhio del mondo: e questo non per un momento, ma per tanto tempo e con tanta applicazione quanto è necessario per realizzare e ripetere riflessamente con l'arte l'oggetto intuito; per « fissare in pensieri eterni ciò che si libra vagamente nel mondo delle apparenze ».

(W., I, 252-253).

La beatitudine dell'intuizione pura della volontà è anche ciò che rispande un così meraviglioso fascino su tutto ciò che è passato o lontano e ce lo rappresenta in una luce così bella: noi siamo allora vittime d'un'illusione. Quando noi ci rappresentiamo quei giorni passati da tanto tempo o passati in luoghi lontani, sono gli oggetti soli ciò che la nostra immaginazione evoca, disgiuntamente dal soggetto del volere, che anche allora portava in sé, come ora, le sue incurabili miserie: ma queste sono dimenticate, perché dopo d'allora hanno spesso ceduto già il posto ad altre. L'intuizione obbiettiva agisce nella memoria così come agirebbe adesso se noi fossimo in grado di abbandonarci ad essa facendo tacere la volontà. Di qui viene che, specialmente quando una pena ci angustia più che al solito, l'improvviso ricordo di scene passate o lontane ci passa dinanzi come un paradiso perduto. L'immaginazione evoca solamente la parte oggettiva dei nostri ricordi, non la parte individuale e

soggettiva; e noi c'illudiamo che questa realtà oggettiva sia sussistita allora dinanzi a noi così pura, così libera da ogni rapporto col volere come ora la sua immagine nella fantasia: e tuttavia i rapporti degli oggetti con la volontà erano stati per noi allora altrettanto tormentosi quanto nel presente.

(W., I, 268).

A dir vero è la lotta fra la gravità e la resistenza che costituisce da sé l'interesse estetico della bella architettura: far risaltare questa lotta in modo molteplice con perfetta chiarezza è il suo compito. Essa lo assolve togliendo a queste forze indistruttibili la via più breve di esercitarsi liberamente e trattenendole per una specie di via indiretta: così prolunga la lotta e rende in molteplice modo visibile il tendere insopprimibile delle due forze. L'intera massa dell'edificio rappresenterebbe, abbandonata al suo tendere originario, un ammasso informe, legato il più che sia possibile al suolo dal tendere della gravità, che è qui una delle manifestazioni della volontà; mentre la rigidità, che è essa pure una obbiettivazione della volontà, vi resiste. Ma l'architettura impedisce a questo impulso, a questo sforzo di avere una soddisfazione immediata e gli permette solo una soddisfazione per vie indirette. Così p. es. l'architrave può premere sulla terra solo per mezzo delle colonne; la volta deve portare se stessa e deve soddisfare il suo tendere alla massa

terrestre solo attraverso i pilastri, ecc. Ma appunto attraverso a queste vie indirette e forzate, a questi impedimenti, si svolgono chiaramente in maniera diversa quelle forze immanenti alla massa bruta di sassi: questo è tutto ciò che si può chiedere all'architettura sotto il rapporto estetico. Quindi la bellezza d'un edificio risiede nella evidente convenienza finale di tutte le sue parti non in rapporto al fine estetico ed arbitrario dell'uomo (da questo punto di vista l'opera appartiene all'architettura pratica), ma nel suo rapporto immediato con la sussistenza del tutto; in quanto la posizione, la grandezza e la forma di ogni sua parte devono stare con esso in un tale rapporto necessario, che basterebbe togliere una di queste parti per far rovinare tutto l'edifizio. Bisogna che ogni parte porti un peso proporzionato alla sua resistenza e che essa medesima sia sostenuta così e tanto quanto è necessario: allora si svolge quel contrasto, quella lotta fra rigidità e gravità (le due manifestazioni della volontà nel sasso) nel modo più visibile e i gradi più elementari dell'obbiettivazione della volontà hanno la loro manifestazione più evidente. Così pure la forma di ogni parte deve essere determinata dal suo fine e dal suo rapporto col tutto, non dal capriccio. La colonna è la forma più semplice del sostegno, in quanto determinata dal suo fine: la colonna a spirale è contro il gusto; il pilastro quadrangolare è per accidente più facile a costruire, ma in realtà meno semplice che la colonna rotonda. Le forme della cornice, dell'architrave, dell'arco e della cu-

pola sono egualmente determinate dal loro fine immediato e si spiegano da se stesse...

Un rapporto del tutto speciale hanno poi le opere dell'architettura con la luce: esse diventano doppiamente belle alla piena luce del sole con l'azzurro del cielo per sfondo: anche al chiaro della luna esse producono un tutt'altro effetto. È per questo che in una costruzione architetturale si tiene sempre gran conto degli effetti di luce e dell'orientazione. Tutto questo ha la sua ragione per grande parte in ciò che una luce chiara e cruda rende ben visibili tutte le parti e i loro rapporti: e poi io credo di più che l'architettura ha per compito di rivelarci anche, oltre alla gravità ed alla rigidità, l'essenza, ad esse del tutto contraria, della luce. Infatti, arrestata, impedita, riflessa dalle masse pesanti, opache con i loro vivi spigoli e le loro forme complesse, la luce rivela nel modo più chiaro e puro la sua natura e le sue proprietà, con grande gioia dell'osservatore: perché la luce è la più dilettevole delle cose, come condizione e correlativo oggettivo della conoscenza intuitiva più perfetta.

(W., I, 287-290).

Noi possiamo dunque riguardare il mondo fenomenico, ossia la natura, e la musica come due espressioni diverse della stessa cosa, che è la sola mediatrice in cui trova spiegazione la loro analogia e che noi dobbiamo conoscere, se vogliamo penetrare quest'analogia. La musica, considerata come espressione del mondo, è un linguaggio universale nel più

alto grado, che sta alla generalità dei concetti come questi stanno alle singole cose. Ma la sua generalità non è una generalità vuota come quella dell'astrazione; è una generalità d'un'altra specie ed è collegata con una determinazione assolutamente chiara. Essa rassomiglia in ciò alle figure geometriche ed ai numeri, che, come forme generali di tutti gli oggetti possibili dell'esperienza, sono applicabili a tutti, ma non in modo astratto, bensì in modo intuitivo e completamente determinato. Tutte le possibili aspirazioni, eccitazioni e manifestazioni della volontà, tutti quei processi nell'interno dell'uomo, che la ragione abbraccia nel vasto concetto negativo del « sentimento », sono esprimibili per mezzo di infinite melodie possibili, ma sempre nell'universalità della pura forma senza la materia; sempre solo secondo l'« in sé », non secondo il fenomeno; come la loro anima intima, senza i corpi.

(W., I, 345-346).

Se è vero che la musica è una lingua eminentemente universale, che esprime in una materia uniforme, cioè per mezzo di semplici suoni, ma con la più grande determinazione e verità, l'essere intimo, l'in sé del mondo, che noi pensiamo secondo la sua più chiara manifestazione sotto il concetto di volontà; e se, secondo la mia persuasione, la filosofia non è altro che una completa ed esatta ripetizione ed espressione dell'essenza del mondo in concetti molto generali, che soli permettono di formarsene una concezione sufficientemente ampia e concreta,

non mi si accuserà di paradosso se io dico che, dato si potesse tradurre in concetti una esplicazione vera, completa, particolareggiata della musica e così una estesa ripetizione di tutto ciò che essa esprime, noi avremmo per questa via anche una fedele ripetizione e spiegazione del mondo per mezzo di concetti o qualche cosa di molto simile. Questa sarebbe la vera filosofia: e noi potremmo così, da un punto di vista più alto, ripetere, modificandolo, quel detto di Leibniz che è, da un punto di vista inferiore, assolutamente vero: « *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi* ».

(W., I, 348-349).

Ogni *scienza* è non accidentalmente, ma essenzialmente *insoddisfatta.* Anche se la fisica fosse giunta a compimento, cioè io riuscissi a spiegare ogni fenomeno da un altro, resterebbe per sempre inesplicata l'intera serie dei fenomeni, cioè il fenomeno in generale resterebbe un mistero. Quanto è povera la scienza e destituita d'un fine ultimo, altrettanto è ricca e sufficiente a sé l'arte. Vedete il musico, come egli pratica trionfalmente la sua arte, che rispande su di lui la sua sufficienza! Forse che restano dubbii o scrupoli da risolvere? Essa esprime a suo modo il mondo e risolve tutti i dubbii. Non vi è più nulla da desiderare: si è giunti allo scopo... Allo stesso modo deve anche essere *sufficiente* a sé la *filosofia*; tolta dalla corrente senza posa, che porta le scienze, essa deve levarsi come un'arte immo-

bile e tranquilla. Essa deve esprimere ciò che il mondo è, non solo esaminare il materiale di cui esso è composto. Essa deve ripetere il mondo, come è compito di ogni arte: e ripeterlo in concetti, che sono qui non, come nella poesia, mezzi, ma fine: essa deve esprimere il mondo nell'universale. Perché l'*Idea*, che si spezza nella molteplicità degli oggetti reali, viene di nuovo raccolta nel *concetto*, in un'imagine morta ed incolore, ma fissa e persistente, che è sempre a disposizione della ragione.

(N., IV, 30-32).

Poiché la *filosofia* non è conoscenza secondo il principio di ragione, ma conoscenza dell'*Idea*, essa è certo da mettersi fra le arti; essa però rappresenta l'Idea non *intuitivamente*, come le altre arti, bensì in astratto. Ma poiché ogni determinazione per concetti è un sapere, così essa è tuttavia, da questo punto di vista, una scienza: propriamente è qualche cosa d'intermedio fra l'arte e la scienza o meglio qualche cosa che le unisce entrambi.

(N., IV, 43).

Non solo la filosofia, ma anche le belle arti lavorano in fondo a risolvere il problema dell'esistenza. Perché in ogni spirito, una volta che esso si dà alla contemplazione puramente oggettiva del mondo, sta, per quanto nascosta ed incosciente possa essere, una tendenza ad afferrare la vera essenza delle cose, della vita, della natura. Perché questo solo ha interesse per l'intelletto come tale, cioè per

l'intelletto reso libero dai fini del volere, quindi come puro soggetto del conoscere; come per il soggetto conoscente in qualità di semplice individuo solo i fini del volere hanno interesse. Perciò risultato di ogni apprensione puramente obbiettiva come di ogni apprensione estetica delle cose è un'espressione di più dell'essenza della vita e dell'esistenza, una risposta di più alla questione: « Ma cosa è la vita? ». A questa domanda risponde ogni vera e riuscita opera d'arte, a suo modo, con perfetta verità. Ma le arti, tutte insieme, parlano solo la lingua ingenua ed infantile dell'intuizione, non quella astratta e seria della riflessione: la loro risposta è quindi un'immagine fuggitiva, non una conoscenza generale e durevole. Quindi per l'intuizione risponde a quella domanda ogni opera d'arte, ogni quadro, ogni statua, ogni poesia, ogni scena drammatica: anche la musica vi risponde e in modo più profondo che le altre, in quanto essa esprime l'intima essenza di ogni vita e di ogni esistenza in un linguaggio immediatamente comprensibile, ma intraducibile nel linguaggio della ragione. Le altre arti mettono tutte, dinanzi a chi le interroga, un'immagine intuitiva e dicono: « Guarda, ecco la vita! ». La loro risposta, per quanto vera possa essere, è sempre solo una risposta provvisoria, non dà una soddisfazione definitiva e completa. Esse danno solo sempre un frammento, un esempio, invece della regola, invece del tutto, che può essere dato solo nell'universalità del *concetto*. Rispondere a quella domanda per la riflessione ed

in abstracto, darvi una risposta soddisfacente e durevole è il compito della filosofia. Intanto noi vediamo qui su che cosa riposa l'affinità della filosofia e delle belle arti e possiamo inferirne fino a qual punto entrambe le attitudini, sebbene diverse nel loro indirizzo e negli elementi secondarii, si confondono tuttavia nella loro radice in una sola.

(W., II, 475-476).

XIV

LA NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ

L'individualità inerisce invero in primo luogo al-l'intelletto, che rispecchia il fenomeno e ne fa parte: ora il fenomeno ha per forma il *principium individuationis*. Ma essa inerisce anche alla volontà, in quanto il carattere è individuale. Questo però viene tolto nella negazione della volontà: l'individualità inerisce quindi alla volontà durante la sua affermazione, non nella sua negazione. Già la santità, che inerisce ad ogni atto di pura moralità, riposa su di ciò che essa, in fondo, sorge dalla immediata conoscenza dell'identità numerica dell'intima essenza di tutti i viventi. Ma quest'identità è presente solo nello stato di negazione della volontà (nirvana), poiché la sua affermazione (sansara) ha per forma la sua manifestazione nella molteplicità. Affermazione della volontà di vivere, mondo fenomenico, diversità di tutti gli esseri, individualità,

egoismo, odio, malvagità, sorgono da *una sola* radice; e così per contro mondo della cosa in sé, identità di tutti gli esseri, giustizia, carità, negazione della volontà di vivere. Se ora già le virtù morali hanno origine dall'intuizione della identità di tutti gli esseri e questa si ritrova non nel fenomeno, ma solo nella cosa in sé, nella radice di tutti gli esseri, ciò vuol dire che l'atto virtuoso è un momentaneo passaggio per quel punto a cui la negazione della volontà di vivere è un ritorno definitivo.

(W., II, 717-718).

Quando il velo di Maya, il *principium individuationis* si è sollevato dinanzi agli occhi dell'uomo in modo che egli non stabilisce più una distinzione egoistica fra la sua persona e l'altrui, ma partecipa ai dolori degli altri come ai suoi propri e quindi non è solo nel più alto grado pronto all'aiuto, ma è anche disposto a sacrificare la propria individualità quando si tratta di salvarne delle altre; allora viene da sé che un tale uomo, il quale riconosce sé, il suo essere intimo e vero, in tutti gli esseri, deve anche considerare gli infiniti dolori di tutti i viventi come suoi e così deve concentrare in sé la miseria dell'intiero mondo. Nessun dolore gli è più straniero. Tutti i tormenti degli altri, che egli vede e che così di rado può mitigare, tutti i tormenti, di cui ha indiretta notizia o che riconosce come possibili, agiscono sul suo spirito come se fossero suoi proprii. Egli vede il tutto, ne apprende l'essenza e trova in esso solo un continuo passare, un tendere vano, una

lotta intestina e un dolore incessante: da qualunque parte si volge, ha dinanzi a sé un'animalità che soffre ed un mondo che svanisce nel nulla. E tutto questo lo tocca così da vicino come tocca l'egoista la sua propria persona. Ora come potrebbe ancora egli, con una tale conoscenza del mondo, affermare con atti di volontà la vita, legarsi sempre più fermamente ad essa, stringerla a sé sempre più strettamente? Questa conoscenza del tutto, questa conoscenza delle cose in sé non può non diventare un *quietivo* per ogni forma di volontà. Il volere si stacca dalla vita: i godimenti, nei quali riconosce l'affermazione della volontà, gli fanno orrore. L'uomo si eleva allo stato di rinunzia volontaria, di rassegnazione, di pace, di negazione completa del volere.

(W., I, 486-487).

L'ora della morte decide se l'uomo deve ricadere nel seno della natura o se non appartiene più a questa, ma bensì a quel mondo per il quale manca a noi ogni immagine, ogni concetto, ogni parola: perché questi sono tutti tolti dal mondo dell'oggettivazione della volontà, quindi appartengono ad esso e non possono esprimere in alcun modo il suo contrario assoluto, che resta per noi come una pura negazione. La morte dell'individuo è la questione che la natura rivolge ogni volta ed instancabilmente ripete alla volontà di vivere. « Ne hai tu abbastanza? Vuoi tu uscirne? ». È perché la domanda si possa ripetere sovente, che la vita individuale è

così breve. Ed è in questo spirito che sono concepite le preghiere, cerimonie ed esortazioni dei bramani nell'ora della morte, che noi troviamo conservate in più luoghi delle Upanisadi; di là anche nel cristianesimo la preoccupazione di bene impiegare gli ultimi momenti con le esortazioni, la confessione, la comunione e l'estrema unzione; di là infine le preghiere cristiane per essere preservati da una morte subita. Se oggi molti si desiderano una tale morte, ciò vuol solo dire che essi non stanno più dal punto di vista cristiano, che è quello della negazione del voler vivere, ma stanno dal punto di vista pagano, che è quello dell'affermazione.

(W., II, 717).

Nella vita reale noi vediamo dei disgraziati che hanno da bere tutto il calice dell'amarezza, dopo che è stata tolta loro ogni speranza, salire il patibolo, andare incontro ad una morte ignominiosa, terribile, spesso crudele e molto spesso, conservando tutta la loro presenza d'animo, convertirsi ad una rassegnazione assoluta. Noi non dobbiamo credere che vi sia fra il loro carattere e quello degli altri uomini con così grande differenza come sembra far credere il loro destino, perché questo deve ascriversi in gran parte alle circostanze: certo essi sono colpevoli ed anche in un certo grado malvagi. E tuttavia noi vediamo molti di essi, poiché hanno perduto ogni speranza, convertirsi in questa maniera. Essi mostrano allora una vera bontà e purezza di sentimento, un vero orrore contro ogni azione cat-

tiva od anche solo poco caritatevole: essi perdonano ai loro nemici, anche se questi fossero quelli che li hanno fatti condannare a torto: e non solo a parole o per una paura ipocrita dei giudici dell'altro mondo, ma in realtà e con una serietà profonda e senza alcun desiderio di vendetta. Anzi in fondo essi finiscono per amare le loro sofferenze e la loro morte: è intervenuta la negazione della volontà di vivere: spesso essi rifiutano la salvezza che loro si offre e muoiono volontieri, tranquilli, felici. L'ultimo secreto della vita si è rivelato ad essi nell'eccesso medesimo del soffrire: essi hanno compreso che il dolore e la malvagità, il soffrire e l'odiare, il tormentato e il tormentatore, per quanto distinti siano in apparenza, sono in fondo una cosa sola: essi hanno veduto le due faccie delle cose, hanno rinunziato ad entrambi ed hanno rinnegato la volontà di vivere. L'avvicinarsi della morte e la disperazione non sono del resto necessarii a questa purificazione per il dolore. Anche una grande disgrazia od un grande dolore possono portare alla stessa conoscenza ed alla convinzione della vanità d'ogni sforzo. Così è che si è veduto spesso uomini che avevano condotto una vita agitata ed appassionata, re, eroi, avventurieri, convertirsi improvvisamente, darsi alla rinunzia ed al pentimento e farsi monaci o solitarii.

(W., I, 504-505).

Oramai dinanzi a noi non resta più che il nulla. Ciò che in noi si rivolta contro questo passare nel

nulla è la volontà di vivere che costituisce noi stessi e costituisce il nostro mondo. Ma volgiamo lo sguardo dalla nostra miseria e dalla nostra illusione a coloro che hanno vinto il mondo, a coloro in cui la volontà, giunta alla piena conoscenza di sé, si è ritrovata in tutto, per negarsi quindi da se stessa liberamente, a coloro che solo più aspettano di veder sparire anche la sua ultima traccia col corpo che essa animava; allora in luogo del continuo passaggio dal desiderio al timore e dalla gioia al dolore, in luogo della speranza non mai soddisfatta e non mai estinta, che trasforma la vita dell'uomo schiavo della volontà in un sogno, ci si offre quella pace superiore ad ogni ragione, quell'oceano di quiete, quel riposo profondo, quella fiducia e quella serenità, di cui Raffaello e il Correggio ci hanno mostrato nelle loro figure il semplice riflesso, come un completo e sicuro annunzio: la conoscenza è rimasta, ma la volontà è scomparsa. Noi guardiamo allora con profondo e doloroso rimpianto verso questo stato, rispetto al quale, per contrasto, la nostra condizione miserabile e disperata appare in tutta la sua luce. E tuttavia questa contemplazione è la sola che può stabilmente consolarci una volta che noi abbiamo riconosciuto che il fenomeno della volontà, il mondo, non è essenzialmente che dolore irrimediabile e miseria infinita e d'altra parte, tolta la volontà, vediamo il mondo svanire e non restarci che il nulla. È bene quindi meditare la vita e gli atti dei santi, che certamente ci è raramente dato d'incontrare nell'esperienza, ma di cui abbiamo la

storia e l'immagine viva, segnata d'un sigillo infallibile di verità, nell'arte: questo è il mezzo migliore di cacciare la triste impressione di quel nulla, che ci sta dinanzi, come ultimo termine, dietro ad ogni virtù e santità, e che noi temiamo come i bambini temono l'oscurità: ciò è meglio che ingannare il nostro terrore, come gli Indiani, con miti e parole prive di senso come l'assorbimento in *Brahma* o il *Nirvana* dei buddisti. Noi lo confessiamo chiaramente: ciò che resta dopo la negazione totale della volontà per tutti quelli, che sono animati ancora dalla volontà, è certamente il nulla. Ma per quelli, nei quali la volontà si è convertita e si è negata, è questo mondo reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee che è il nulla.

(W., I, 526-527).

Per una conseguenza naturale la mia dottrina, giunta al suo culmine, assume un carattere *negativo*, finisce con una negazione. Essa può qui solo parlare di ciò che è negato, anzi rinnegato: ma ciò che si guadagna allora è per essa necessariamente un nulla: solo può per conforto aggiungere che è un nulla relativo, non un nulla assoluto. Perché se qualche cosa è nulla di tutto ciò che noi conosciamo, esso è certamente per noi un nulla. Tuttavia non ne segue che esso sia assolutamente nulla: che cioè debba da ogni possibile punto di vista ed in ogni senso possibile essere nulla: ma solo che noi siamo limitati ad una conoscenza interamente negativa dello stesso: il che può dipendere benissimo

dalla limitazione del nostro punto di vista. Questo poi è precisamente il punto in cui il mistico procede positivamente: a partire da questo punto non resta che la mistica. Chi alla conoscenza negativa, che è il solo risultato della filosofia, volesse aggiungere dei complementi di questo genere può trovarne gli esempi più belli e più ricchi nell'*Oupnekat*, poi nelle Enneadi di *Plotino*, in *Scoto Erigena*, in alcuni passi di *Jakob Böhme* e specialmente nella mirabile opera della *Guyon*, *Les torrents*; in *Angelo Silesio* e infine nelle raccolte dei *Sufi* (di cui *Tholuck* ci ha dato una raccolta in latino ed un'altra in tedesco) ed in altre opere ancora.

(W., II, 720-721).

Si aggiunga il mirabile accordo che si trova quando si legge la vita di un penitente o di un santo cristiano e quella d'un asceta indiano. Per quanto grande sia la differenza dei dogmi, dei costumi e dell'ambiente, il tendere e la vita interiore di entrambi sono assolutamente la stessa cosa. E lo stesso si dica dei precetti. Così p. es. Tauler ci parla della povertà assoluta che si deve praticare e che consiste nello spogliarsi e nel rinunciare a tutto ciò che può diventare una sorgente di consolazione o di soddisfazione mondana: evidentemente perché tutto questo dà sempre nuovo alimento alla volontà, che si tratta invece di sopprimere completamente. Noi troviamo il corrispondente indiano di questo nei precetti di Buddha, i quali all'asceta, che deve aver rinunziato ad ogni abitazione e ad

ogni proprietà, raccomandano ancora di non andare a dormire troppo spesso sotto lo stesso albero per non concepire per esso qualche predilezione o qualche tendenza. I mistici cristiani e i dottori della filosofia Vedanta si accordano anche in ciò che considerano come superfluo, per colui che è giunto alla perfezione, tutte le opere esteriori e tutti gli esercizi religiosi. Tante concordanze in popoli e tempi così diversi sono una prova effettiva che si tratta qui, non come vuole l'ottimismo volgare, di una follia o d'un'aberrazione del sentimento, ma d'un lato essenziale, alto e raro, della natura umana.

Colui che è arrivato alla negazione della volontà di vivere, per quanto povera, triste e desolata sia la condizione sua vista dall'esterno è in realtà pieno d'una vera gioia interiore e d'una pace celeste. Non è più quella vita tumultuosa, quella gioia sfrenata che vediamo negli uomini di mondo e che hanno sempre come condizione antecedente o susseguente il dolore: è una pace imperturbabile, una calma profonda, una serenità interiore, alla quale non possiamo guardare che con l'aspirazione più viva. Noi vediamo bene allora che ogni soddisfazione data dal mondo ai nostri desideri è solo come un'elemosina data oggi al mendicante per sfamarlo e perché sia di nuovo affamato domani. La rinunzia invece è come un patrimonio ereditario che toglie al possessore ogni cura per sempre.

(W., I, 499-500).

XV

IL MONDO DELL'ETERNITÀ

Nella morte la coscienza va indubbiamente perduta:... ma che cosa importa questo? Che coscienza è questa? Una coscienza cerebrale, animale, la coscienza dei bruti alquanto potenziata, una coscienza che abbiamo essenzialmente in comune con tutto il regno animale, per quanto essa raggiunga in noi il suo culmine. La stessa è, a considerare il suo fine e la sua origine, un puro artificio della natura, un espediente che deve aiutare l'animale nella soddisfazione dei suoi bisogni. Lo stato invece, a cui la morte ci restituisce, è il nostro stato veramente originario, cioè lo stato proprio dell'essere che esplica la sua forza nella produzione e nella conservazione della vita ora interrotta dalla morte. E cioè lo stato della cosa in sé in opposizione al fenomeno. Ora senza dubbio in questo stato originario uno strumento quale è il conoscere cerebrale, essenzialmente mediato e perciò fenomenico, è affatto superfluo: perciò noi lo perdiamo. La sua perdita

coincide, per noi, con la cessazione del mondo fenomenico, di cui esso era per noi l'intermediario: ad altro esso non serve. Certo a noi sembra che non possiamo rappresentarci uno stato non affatto privo di coscienza che come uno stato conoscitivo e perciò implicante in sé la forma essenziale di ogni conoscere, la divisione in soggetto ed oggetto, in un essere conoscente ed in un essere conosciuto. Ma noi dobbiamo riflettere che questa forma del conoscere e dell'essere conosciuto è condizionata esclusivamente dalla nostra natura animale; epperò secondaria e derivata, quindi non è in alcun modo lo stato originario di ogni essere e di ogni esistenza, il quale può essere affatto diverso e tuttavia non privo di coscienza. Il nostro proprio essere, che è presente in noi, è, per quanto noi possiamo apprenderlo, volontà pura e questa è in se stessa straniera alla conoscenza. Eppertanto, se anche noi nella morte perdiamo l'intelletto, noi siamo per questo trasferiti nel nostro stato originario privo di conoscenza, ma non perciò privo di coscienza: che anzi esso sarà uno stato superiore alla forma del conoscere, uno stato dove sparisce la dualità di oggetto e di soggetto perché in esso il conosciuto e il conoscente costituiscono un'unità reale ed immediata e così manca la condizione fondamentale di ogni conoscere che è la dualità sopradetta.

(W., V, 282-284).

La morte ci si dimostra apertamente come la fine dell'individuo; ma nell'individuo si contiene il

germe di un nuovo essere. Per conseguenza niente di tutto ciò che muore, muore per sempre: ma per contro anche nessuno degli esseri che nascono riceve un'esistenza radicalmente nuova. Colui che muore, scompare: ma di lui rimane come un germe, da cui procede un nuovo essere, il quale viene all'esistenza senza sapere né donde esso venga, né perché esso sia quello che è. Da questo vediamo che tutti gli esseri viventi in questo istante contengono la vera e propria sostanza di tutti i viventi futuri, onde questi, in certo modo, esistono già attualmente. Per quanto quindi sulla scena del mondo cambino i personaggi e i drammi, gli attori sono in realtà sempre gli stessi. Noi sediamo qui insieme e parliamo e ci animiamo e gli occhi brillano e le voci risuonano: nello stesso modo altri hanno seduto qui mille e mille anni or sono: era la stessa cosa ed erano gli stessi: e così sarà ancora fra mille e mille anni. L'apparato, per cui non ci accorgiamo di questa identità, è il tempo.

(W., V, 285).

Torniamo ora a noi stessi ed alla nostra specie e gettiamo lo sguardo in avanti, ben avanti nel futuro, cerchiamo di renderci presenti le innumerevoli generazioni con i milioni di loro individui coi loro costumi e le loro mode del tutto straniere alle nostre: poi chiediamoci: « Donde possono venire tutti questi uomini? Dove sono adesso? Dove è il vasto seno del nulla, gravido dei mondi, che rinchiude ancora in sé le generazioni venture? ». Noi

dovremmo rispondere sorridendo: « E dove debbono essere se non là, dove il reale è sempre stato e sarà, nel presente e nel suo contenuto, quindi in te, uomo stolto che disconosci il tuo proprio essere? Tu rassomigli alla foglia dell'albero, che nell'autunno, già ingiallita e in procinto di cadere, piange la sua scomparsa e non vuol consolarsi al pensiero della fresca verdura che in primavera ricoprirà di nuovo la pianta e dice gemendo: Questo non sarò più io! Queste saranno altre foglie! O foglia insensata! E dove vuoi tu andare? Donde credi che le altre verranno? Dove è il nulla di cui tu temi l'abisso? Riconosci il tuo essere proprio appunto in ciò che è così pieno di sete dell'esistenza, riconoscilo nella forza intima, secreta ed attiva dell'albero che resta sempre uno ed identico attraverso tutte le generazioni di foglie, non toccato dal sorgere e dal passare.

« Quale è la generazione delle foglie, tale quella degli uomini ».

(Omero, *Iliade*, VI, 146).

Tutto rimane qui solo un istante e corre verso la morte. La pianta e l'insetto muoiono alla fine dell'estate: l'animale, l'uomo dopo pochi anni: la morte falcia instancabile. E tuttavia tutto esiste sempre al suo luogo e al suo posto come se ciò non fosse, come se tutto fosse imperituro. Sempre la pianta verdeggia e fiorisce, sempre ronza l'insetto, l'animale e l'uomo sussistono in un'indistruttibile giovinezza e le ciliege che abbiamo gustato mille vol-

te sono sempre qui ogni estate dinanzi a noi. Anche i popoli sussistono come individui immortali, anche se talvolta cambino nome: le loro azioni, le loro miserie sono sempre le stesse, anche se la storia sembra narrarci sempre qualcosa di nuovo: essa è come il caleidoscopio che ad ogni giro ci presenta sempre una configurazione nuova, mentre sono propriamente sempre gli stessi elementi che ci passano dinanzi agli occhi. Come non pensare allora che quella nascita e quella morte non tocca l'essenza propria delle cose, la quale rimane sempre intatta e indistruttibile? Ogni essere, che vuole esistere, esiste dunque veramente e per sempre. Tutte le stirpi di animali, dalla mosca all'elefante coesistono tutte insieme in ogni momento del tempo. Esse si sono già rinnovate migliaia di volte e sono tuttavia sempre le stesse. Esse non sanno nulla degli altri loro simili, che hanno vissuto prima o che vivranno: la specie sola è ciò che vive sempre: nella coscienza della sua perennità e della loro identità con essa gli individui sono sempre qui e sempre pieni di gioia. La volontà di vivere appare a sé in un presente infinito: perché tale è la forma della vita della specie, che gode d'una giovinezza perenne. La morte è per essa ciò che è il sonno per l'individuo o per l'occhio il battito delle palpèbre. Come al cader della notte il mondo scompare senza perciò cessar di esistere un solo minuto, così sembra che l'uomo e l'animale periscano nella morte: e tuttavia il loro vero essere rimane sempre intatto. Pensiamo questo alternarsi di nascite e di

morti come un succedersi di vibrazioni infinitamente rapide ed avremo dinanzi a noi l'obbiettivazione costante della Volontà, le Idee permanenti degli esseri così stabili come l'arcobaleno sulla cascata d'acqua. Tale è l'immortalità nel tempo. Per essa, attraverso migliaia di secoli di corruzione e di morte, nulla si è perduto, né un atomo della materia, né una particella dell'essere intimo della natura. Perciò noi possiamo ogni momento gridare gioiosi: « Malgrado il tempo, la morte e la corruzione eccoci ancora qui tutti insieme ».

(W., II, 560-562).

Nel mondo dei fenomeni e grazie alle sue forme, il tempo e lo spazio, come *principium individuationis*, sembra che l'individuo scomparisca e per contro il genere umano viva e duri in eterno. Ma nell'essenza in sé delle cose, che è libera da queste forme, cade anche la distinzione fra l'individuo e la specie ed entrambi sono immediatamente una cosa sola. L'intiera volontà di vivere è nell'individuo come nella specie e così la durata della specie è la semplice immagine della indistruttibilità dell'individuo.

(W., II, 583).

Ciò che si afferma in noi come volontà di vivere è pur ciò che nega questa volontà e si libera per questo mezzo dall'esistenza e dai suoi dolori: se ora noi in quest'ultima qualità la consideriamo come alcunché di diverso e di separato da noi, poi-

ché noi siamo la volontà di vivere che si afferma; e da questo punto di vista vogliamo chiamare «Dio» questo alcunché di contrapposto al mondo (il quale è l'affermazione della volontà di vivere), così sia pure per il meglio di coloro che non vogliono rinunziare a questa parola. Essa non designerebbe tuttavia che una x incognita, della quale ci è nota solo la proprietà negativa, che essa nega la volontà di vivere come noi l'affermiamo: e che quindi è diversa da noi e dal mondo, come per altra parte è poi di nuovo una con questo e con noi in quanto ciò, che afferma, può poi essere anche ciò che nega, non appena lo voglia.

Ma l'usare antiche espressioni per concetti nuovi è fonte di confusione. Qui poi sarebbe anche un errore: poiché « Dio » sarebbe qui ciò che non vuole il mondo, mentre nel concetto di Dio si contiene che egli vuole l'esistenza del mondo. È poi la parola « Dio » una parola così essenziale? Se volete designare quella realtà metafisica, che è al di là della realtà fisica e delle sue leggi, avete la volontà di vivere. La parola « Dio » vuol dire in tutte le lingue un uomo che ha fatto il mondo, in qualunque modo ciò si traduca o si riveli. Onde per evitare degli equivoci è meglio non usare questo termine.

Noi non avremmo di questo Dio altra teologia fuorché quella che ci dà Dionisio Areopagita nella sua *Theologia mystica,* la quale consiste puramente nello spiegare che, trattandosi di Dio, tutti i predicati non possono che venir negati e nessuno

può essere affermato, perché egli è posto al di là di ogni essere e di ogni conoscenza: onde Dionisio lo chiama « l'al di là » e lo designa come un qualche cosa di assolutamente inconoscibile. Questa teologia è l'unica che risponda a verità. Ma essa è anche priva di contenuto. Essa nulla dice e nulla insegna: consiste solo nella dichiarazione che essa sa benissimo di non saper nulla e che non può essere altrimenti.

(N., IV, 244-245).

Dio venne a poco a poco rivestito, specialmente nel periodo della scolastica e dopo, di molteplici attributi: l'illuminismo ci ha condotto a spogliarnelo nuovamente, ritogliendogli l'un attributo dopo l'altro e volontieri lo si sarebbe del tutto spogliato se non fosse stato del timore di trovare che tutto si riduceva agli abiti e che non v'era niente dentro. Due sono gli attributi indispensabili di Dio: la personalità e la causalità: essi debbono sempre trovarsi nel concetto di Dio, di cui sono le qualificazioni più necessarie: tolti questi due attributi, si può ben ancora parlare di Dio, ma non più pensarlo.

Ora io dico: in questo mondo fenomenico, sensibile, comprensibile dall'intelletto, esistono bensì la personalità e la causalità: esse sono anzi necessarie. Ma la coscienza migliore, che è in me, mi eleva in un mondo, dove non vi è più né causalità, né personalità, né soggetto, né oggetto. È mia speranza e mia convinzione che questa coscienza mi-

gliore (soprasensibile, supertemporale) sarà la mia unica coscienza: perciò io spero che Dio non esista.

Se si vuol usare simbolicamente l'espressione « Dio », intendendo per essa la coscienza migliore stessa o qualche cosa di simile che non si può ben discernere, né si sa enunciare, sia pure; non però, come io penso, tra filosofi.

(N., IV, 236).

Se un Dio ha fatto questo mondo, non vorrei io essere questo Dio: la miseria del mondo mi spezzerebbe il cuore.

(N., IV, 242).

Verrà tempo in cui la dottrina di un Dio creatore sarà in metafisica considerata come ora in astronomia la dottrina degli epicicli.

(N., IV, 253).

XVI

LA RELIGIONE

Il bisogno d'una metafisica s'impone irresistibilmente a tutti: ora le religioni tengono molto bene, nei punti essenziali, il posto della metafisica per la grande massa, che è incapace di pensare. Da una parte servono alla pratica della vita come norma dell'azione, tenendo sempre alta, come *Kant* ottimamente si esprime, la bandiera dell'onestà e della virtù; dall'altra sono una consolazione indispensabile nelle dure prove della vita: allora esse tengono perfettamente il posto d'una metafisica oggettivamente vera ed elevano l'uomo così bene come questa potrebbe farlo, al disopra di se stesso e dell'esistenza temporale: qui si rivela splendidamente il loro valore, anzi la loro necessità. Platone già diceva con ragione: « è impossibile che il volgo sia filosofo » (*De Rep.* VI, p. 89 Bip.). L'unico inconveniente è questo, che le religioni non possono ri-

conoscere la loro natura allegorica, ma cercano di affermarsi come vere in senso proprio. In questo modo esse invadono il campo della metafisica vera e propria e provocano l'ostilità di questa, ostilità che si manifesta in tutte quelle età in cui la metafisica non è tenuta alla catena... L'una e l'altra di queste categorie della metafisica avrebbe interesse a rimanere pura da ogni miscuglio ed a confinarsi nel suo campo per svolgervi perfettamente la propria natura. Invece di ciò per tutto il periodo cristiano è prevalsa la tendenza ad operare la fusione di entrambi, trasportando i dogmi e i concetti dell'una nell'altra; con il che non s'è fatto che corromperle entrambe.

(W., II, 192-194).

La religione è l'unico mezzo che permette di rilevare e di rendere sensibile al rozzo sentire ed all'incolto intelletto della folla, profondamente immersa nelle cure vili e nel lavoro materiale, l'alto significato della vita. Poiché l'uomo, quale esso è in genere, non ha originariamente senso che per il soddisfacimento dei bisogni e dei piaceri materiali, quindi soltanto per le distrazioni ed i divertimenti. I fondatori di religioni ed i filosofi vengono al mondo per scuoterlo dal suo letargo ed aprirgli l'alto senso dell'esistenza. I filosofi per i pochi, gli eletti; i fondatori di religioni per i più, l'umanità nel suo complesso. La religione è la metafisica del popolo, la quale deve ad ogni costo venir ad esso lasciata e perciò tenuta esteriormente in onore,

perché screditarla vorrebbe dire togliergliela. Come vi è una poesia del popolo e, nei proverbi una saggezza del popolo, così deve anche esservi una metafisica del popolo: imperocché gli uomini abbisognano assolutamente di un'*interpretazione della vita* e questa deve adattarsi al loro intelletto. Quindi essa è sempre un travestimento allegorico della verità e nel rapporto pratico e sentimentale, vale a dire come norma della condotta e come balsamo e consolazione nel dolore e nella morte, essa offre forse altrettanto quanto potrebbe offrire la verità stessa, se noi la possedessimo. Né deve spiacere la sua forma barocca ed involuta, in apparenza assurda. È difficile immaginare quali giri e rigiri siano necessari per poter avvicinare la verità profonda al popolo nella sua rozzezza. Le varie religioni non sono altro che vari schemi, nei quali il popolo afferra e si rappresenta intuitivamente la verità a lui per se stessa inaccessibile e che perciò sono per lui inseparabili dalla verità.

(W., V, 338-339).

È pure un gran fanciullo colui che può credere con tutta serietà che, un tempo, degli esseri, i quali non erano uomini, abbiano aperto al genere umano il senso dell'essere e del fine suo e del mondo. Non vi è altra rivelazione fuorché i pensieri dei saggi: sebbene anche essi, conformemente alla sorte inerente a tutto ciò che è umano, siano soggetti all'errore e siano spesso vestiti sotto forma di meravigliosi miti ed allegorie, per cui vengono detti re-

ligioni. È quindi affatto indifferente che uno viva e muoia affidandosi ai propri pensieri od a quelli altrui: imperocché e nell'un caso e nell'altro egli non si affida che a pensieri umani e ad opinioni umane. Gli uomini hanno nondimeno, in generale, la debolezza di affidarsi più ad altri intelletti, i quali pretendono di avere fonti sovrannaturali, che non al loro proprio. E certo se noi ci facciamo a considerare l'infinita differenza intellettuale fra uomo e uomo, ben possono i pensieri dell'uno avere in certo modo per l'altro il valore di rivelazioni.

(W., V, 379).

La verità fondamentale contenuta nel cristianesimo come nel bramanesimo e nel buddismo e cioè il bisogno della liberazione da un'esistenza votata alla sofferenza ed alla morte e la possibilità di pervenirvi per la negazione della volontà, cioè per una decisa opposizione alla natura, è senza dubbio la più importante che vi sia, ma è nello stesso tempo la più contraria al naturale indirizzo del genere umano e difficile ad afferrare nei suoi veri principii; come del resto ogni concezione puramente generale ed astratta è interamente inaccessibile alla grande maggioranza degli uomini. Perciò è sempre stato necessario a questi, per introdurre quella grande verità nel campo delle sue applicazioni pratiche, un *veicolo mitico* della verità, come un recipiente senza del quale essa si perderebbe e si volatizzerebbe. La verità ha do-

vuto perciò dappertutto prendere a prestito l'abito della favola e sforzarsi di riattaccarsi a una realtà storica già conosciuta e già rispettata. Ciò che, data la bassezza di sentimento, la grossolanità intellettuale e in genere la brutalità della grande massa in tutti i tempi e luoghi, resterebbe ad essa inaccessibile in senso proprio, deve esserle inculcato in senso allegorico, per l'uso pratico, per servirle di guida. Le religioni sopra ricordate devono quindi essere considerate come i vasi sacri, nei quali la grande verità riconosciuta ed espressa già da secoli, anzi forse dalle origini dell'umanità, ma che in se stessa, in rapporto alla grande massa umana, resta sempre una tradizione secreta, viene resa ad essa accessibile nella misura delle sue forze, conservata e trasmessa attraverso i secoli. Ma poiché tutto ciò, che non è composto della indistruttibile sostanza della pura verità, è esposto alla rovina; bisogna, tutte le volte che uno di questi vasi, per il contatto con un'epoca che gli è eterogenea, va incontro alla distruzione, salvarne in qualche modo il sacro contenuto, confidarlo ad un altro recipiente e conservarlo così all'umanità.

(W., II, 741).

Il cristianesimo ha il particolare svantaggio di non essere, come le altre religioni, una pura dottrina; ma di essere essenzialmente e principalmente una storia, una serie di casi, un complesso di fatti, di azioni e di passioni di esseri individuali; appunto questa storia costituisce il dogma, la fede

che salva. Le altre religioni, specialmente il buddismo, hanno bensì un contorno storico nella vita del loro fondatore: ma quest'ultima non è parte del dogma stesso, bensì sta accanto ad esso come un accessorio. Ben si può, per esempio, paragonare il Lalitavistara all'Evangelio, in quanto esso contiene la narrazione della vita di Çâkjamuni, che è il Buddha del presente periodo mondano; ma questa vita rimane una cosa completamente separata e diversa dal dogma, quindi dallo stesso buddismo; e ciò perché la vita dei Budda precedenti fu ben altra e pur completamente diversa sarà la vita dei Budda futuri. Il dogma non si è qui per nulla intrecciato con la vita del fondatore, né dipende da persone e da fatti individuali; ma essa è un dogma generale, egualmente valido in ogni tempo. Il Lalitavistara non è quindi un Vangelo nel significato cristiano del termine, non è l'annunzio di una redenzione, ma è la narrazione della vita di colui che ha indicato il modo in cui ciascuno può redimere se stesso. Il carattere storico del cristianesimo è causa che i Cinesi scherniscano i missionari come spacciatori di fole.

Un altro errore fondamentale del cristianesimo, che può venir qui, se non esaminato a fondo, almeno accennato ed i cui effetti si manifestano quotidianamente, è costituito dal fatto che il cristianesimo ha, contro natura, divelto l'uomo dal *mondo animale*, a cui egli essenzialmente appartiene, e lo considera come un essere a parte, ritenendo gli animali come cose; — laddove il bra-

manesimo e il buddismo, fedeli alla verità, riconoscono recisamente l'evidente affinità dell'uomo, non pur con tutta la natura in generale, ma sovrattutto e più con la natura animale, rappresentandolo, mediante la metempsicosi e altrimenti, in stretto collegamento col mondo animale... La morale cristiana contiene veramente in sé la grande ed essenziale imperfezione di limitare i suoi precetti agli uomini e di lasciare completamente senza diritti tutto il mondo animale. Ed è perciò che a proteggere questo mondo dalla rozza, insensibile e spesso più che bestiale folla, la polizia deve subentrare alla religione e poiché ancora ciò si dimostra insufficiente, si formano ai nostri giorni dappertutto, in Europa ed in America, delle società di protezione degli animali, le quali sarebbero per tutta l'Asia *incirconcisa* la cosa più superflua del mondo, essendoché ivi la religione protegge sufficientemente gli animali e li fa anzi oggetto di beneficenza positiva, i cui frutti noi possiamo vedere per esempio nel grande ospedale per gli animali di Surate, al quale gli stessi cristiani, maomettani ed ebrei possono inviare i loro animali ammalati, che essi però, come è giusto, non possono più ricevere a guarigione ottenuta; ed ancora allorquando ad ogni felice evento personale, ad ogni sorte propizia, il bramano od il buddista non strilla un *Te Deum*, ma si reca a comperare un uccello sul mercato per ridonargli la libertà alle porte della città; ed ancora in cento altre cose simili. Si veda invece con quale inaudita

malvagità la nostra plebe cristiana si comporta verso gli animali, uccidendoli senza scopo ed anche solo per sollazzo, mutilandoli o martirizzandoli, non esclusi quelli, da cui riceve il suo principal nutrimento, sottoponendo i suoi cavalli nella vecchiaia a fatiche eccessive per ricavare dalle loro povere ossa fin l'ultimo denaro, fino a che essi soccombono sotto i suoi colpi.

(W., V, 387-390).

Un convento è una riunione di uomini, i quali hanno fatto voto di povertà, castità ed obbedienza (cioè di rinunzia alla propria volontà) e per la loro convivenza cercano di rendersi più facili sia l'esistenza stessa, sia, e più ancora, quello stato di aspra rinunzia, in quanto la presenza di altri individui, aventi lo stesso sentimento e praticanti la stessa rinunzia, fortifica la loro risoluzione e li consola, mentre d'altra parte la socievolezza, per quanto limitata, della convivenza risponde alla natura umana ed offre loro un innocente sollievo nelle loro molte e gravi privazioni. Questo è il concetto ideale del convento. E chi potrebbe chiamare una tale società una società di folli e di pazzi, come tuttavia deve ogni filosofia, fuori della mia? — L'intimo spirito e il senso della vera vita monacale, come dell'ascetismo in genere, sta in questo, che l'uomo, riconoscendo in sé il diritto e la capacità ad un'esistenza superiore alla nostra, procura di rafforzare in sé e mantenere questa convinzione col disprezzare tutti beni di questo mon-

do, col respingere da sé come vani tutti i suoi godimenti e coll'attendere con calma e fiducia la fine di questa vita così spogliata di tutte le sue vane attrattive, accogliendo con gioia l'ora della morte come l'ora della liberazione. Questa è anche la tendenza ed il senso dell'ascetismo bramanico e del monachismo buddistico. Certo però non mai la pratica risponde alla teoria così raramente come nel monachismo: appunto perché il concetto che lo ispira è così elevato ed *abusus optimi pessimus.* Un vero monaco è un essere degno della più alta venerazione; ma nella maggior parte dei casi la cocolla è un abito da maschera, che, come nelle vere mascherate, nasconde tutt'altra cosa che un monaco.

(W., V, 333).

Il protestantesimo, avendo eliminato l'ascetismo e ciò che ne è il centro, il valore del celibato, ha propriamente rinunziato alla sostanza intima del cristianesimo e non può essere considerato che come una decadenza dallo stesso. Ciò è venuto sempre più alla luce ai nostri giorni nel suo graduale passaggio ad un piatto razionalismo, questo moderno pelagianismo, che riesce in ultimo alla dottrina d'un padre amoroso, il quale ha creato il mondo per la gioia delle creature (ciò che sembra non essergli troppo riuscito) ed anche più tardi provvederà, quando solo esse gli obbediscano in certi punti, per un mondo ancora più bello (peccato che abbia un ingresso così sinistro). Questo

potrà essere una buona religione per pastori protestanti agiati, sposati e illuminati: ma non è più cristianesimo. Il cristianesimo è la dottrina della profonda colpevolezza del genere umano per il fatto solo della sua esistenza; e dell'aspirazione del cuore ad esserne liberato, ciò che può aver luogo solo a prezzo dei più gravi sacrifizi e del rinnegamento del proprio sé; ossia d'una conversione totale della natura umana. — Lutero può aver avuto ragione dal punto di vista pratico, cioè in rapporto all'orribile stato della chiesa al suo tempo, che egli voleva abolire; ma non dal punto di vista teoretico. Quanto più una dottrina è elevata, tanto più essa è aperta agli abusi in presenza della generale bassezza e perversità della natura umana; quindi nel cattolicismo gli abusi sono più numerosi e più grandi che nel protestantesimo. Per esempio il monachismo, questa negazione metodica della volontà, collettivamente praticata a fine di reciproco incoraggiamento, è un'istituzione sublime, ma che appunto perciò diventa per lo più infedele al suo spirito. Sono gli abusi rivoltanti della chiesa che hanno provocato nell'anima onesta di Lutero una viva indignazione. Ma per effetto di questa egli venne a voler sopprimere del cristianesimo il più che gli era possibile, cominciando a restringerlo nei limiti delle parole della Bibbia: nel che poi andò, nel suo bene intenzionato zelo, troppo avanti, in quanto attaccò, nel principio ascetico, il cuore stesso del cristianesimo. Perché con l'eliminazione del principio ascetico ne prende neces-

sariamente il posto l'ottimismo. Ora l'ottimismo è, nelle religioni come nella filosofia, un errore fondamentale che chiude la via ad ogni verità. In conclusione il cattolicismo mi sembra un cristianesimo corrotto dai più vergognosi abusi e il protestantesimo un cristianesimo deviato: il cristianesimo in genere ha avuto il destino che è riserbato ad ogni cosa nobile, elevata e grande non appena le tocca sussistere fra gli uomini.

(W., II, 736-737).

Il punto centrale, il cuore del cristianesimo, è costituito dalle dottrine della prima caduta, del peccato originale, della redenzione dal nostro stato naturale e della corruzione dell'uomo naturale insieme a quella della redenzione dell'umanità per opera del Salvatore, alla quale si può partecipare per la fede in Cristo. Per queste dottrine il cristianesimo appare come una religione pessimistica, opposta in ciò all'ottimismo dell'ebraismo come del figlio genuino di quest'ultimo, dell'islamismo: affine invece al bramanismo ed al buddismo. Senonché i nostri odierni razionalisti, calcando le orme di Pelagio, cercano con tutte le forze di cancellare a forza di commenti esegetici, questo carattere fondamentale del cristianesimo, così rettamente inteso e, per quanto era possibile, sistematizzato da Agostino, Lutero e Melanchton, per ricondurre il cristianesimo all'ottimistico, arido ed egoistico ebraismo con l'aggiunta d'una morale migliore e d'una vita futura, quali richiede un ot-

timismo conseguente. — Questi razionalisti sono persone oneste, ma volgari; che non intuiscono menomamente il senso profondo dei miti del Nuovo Testamento e non possono elevarsi al disopra dell'ottimismo ebraico, come quello che per essi è intelligibile e confacente. Essi vogliono la nuda ed arida verità così nella storia come nel dogma. Essi possono venir paragonati agli euemeristi dell'antichità. A dir vero le dottrine dei soprannaturalisti sono, in fondo, una mitologia; ma questa non è che il veicolo di più importanti e più profonde verità, che per altre vie non potrebbero venir accostate all'intelligenza della folla. — Per contro quanto i razionalisti sieno lontani da ogni conoscenza, anzi da ogni presentimento del senso e dello spirito del cristianesimo, ci è mostrato dal loro grande apostolo Wegscheider, [1] il quale nella sua ingenua dogmatica (§ 115 con le annotazioni) ardisce contrapporre le insipide chiacchiere di Cicerone nei libri *De officiis* alle profonde sentenze di Agostino e dei riformatori sul peccato originale e sulla corruzione essenziale dell'uomo naturale, e ciò perché quelle meglio si convengono a lui. Fa veramente meraviglia vedere la serenità con cui quest'uomo mette in mostra la propria fatuità e volgarità, anzi la propria perfetta incapacità di comprendere lo spirito del cristianesimo. Ma egli non è che uno fra i molti. Ha pure Brettschnei-

[1] Professore di teologia ad Halle (1771-1849).

der[1] a forza di esegesi eliminato il peccato originale dalla Bibbia: mentre il peccato originale e la redenzione formano l'essenza del cristianesimo. — D'altra parte non si può negare che i soprannaturalisti non siano preti nel significato peggiore del termine. Veda il cristianesimo come potrà cavarsela tra Scilla e Cariddi. L'errore comune alle due parti consiste in ciò, che esse cercano nella religione la verità nuda, arida, letterale. Ma questa può soltanto essere oggetto della filosofia; la religione conosce solo quella verità che meglio si conviene al popolo, la verità indiretta, simbolica ed allegorica. Il cristianesimo è un'allegoria che ritrae un pensiero vero; ma il vero non è qui rappresentato dall'allegoria per se stessa. Nel credere ciò sta appunto l'errore in cui concordano soprannaturalisti e razionalisti. Quelli pretendono di affermare l'allegoria come vera per se stessa; questi rivestono e foggiano l'allegoria così che possa essere vera secondo il loro criterio. Per conseguenza ciascuna delle due parti discute contro l'altra con eccellenti e poderose ragioni. I razionalisti dicono ai soprannaturalisti: « la vostra dottrina non è vera ». Alla lor volta costoro dicono ai razionalisti: « la vostra dottrina non è più cristianesimo ». Ed entrambe le parti hanno ragione. I razionalisti credono di prendere come norma la ragione: ma in realtà essi prendono la ragione circoscritta nelle presupposizioni del teismo e dell'ottimismo, come

[1] Teologo tedesco (1776-1848).

a un dipresso fa Rousseau nella *Profession de foi du vicaire savoyard*, questo prototipo di ogni razionalismo. Di ciò che forma il dogma cristiano essi pretendono quindi di non lasciar sussistere nulla, se non ciò che essi ritengono per vero in senso proprio: ossia il teismo e l'anima immortale. Ma quando con l'audacia dell'ignoranza essi si appellano in ciò alla *ragion pura*, bisogna risponder loro con la *critica* della medesima, onde far loro vedere che questi dogmi da essi scelti e conservati, siccome conformi alla ragione, si basano unicamente su di una applicazione trascendente di principii immanenti e non formano quindi che un dogmatismo filosofico non critico e perciò insostenibile, un dogmatismo che la critica della ragion pura combatte ad ogni pagina, dimostrandone la vanità; come del resto già il suo stesso nome annunzia la sua opposizione contro il razionalismo. Laonde, mentre non si può negare al soprannaturalismo una verità allegorica, il razionalismo non ne ha alcuna. I razionalisti hanno interamente torto. Chi vuole essere razionalista deve essere filosofo e come tale emanciparsi da ogni autorità, andar avanti e non aver paura di nulla. Ma se si vuole essere teologo, bisogna essere conseguente e non abbandonare il fondamento dell'autorità, neppure quando essa ci impone di credere l'inconcepibile. Non si può servire due padroni: quindi o la ragione o la Scrittura. Tenere un *juste milieu* vuol dire qui sedersi fra due sedie. O credere o filosofare! Ciò che si sceglie di essere, si

deve esserlo completamente. Ma credere fino ad un certo punto e non oltre, vuol dire mancar di coraggio; e questo è realmente il carattere fondamentale del razionalismo. Per contro i razionalisti sono moralmente giustificati in quanto agiscono lealmente e non illudono che se stessi; mentre i soprannaturalisti, col difendere la verità dei dogmi in senso proprio, mentre si tratta di semplici allegorie, cercano, per lo più intenzionalmente, di ingannare gli altri.

(W., V, 407-410).

Niente può esservi di più sorprendente che l'accordo degli autori mistici fra di loro nonostante l'estrema differenza dell'età, della patria e della religione, accordo accompagnato dalla più ferrea sicurezza ed interna convinzione con cui essi espongono il contenuto della loro esperienza interiore. Essi non costituiscono una *setta* che, una volta afferrato un dogma teorico favorito, lo sostiene, lo difende e lo propaga: essi non sanno per lo più l'uno dell'altro; i mistici, quietisti ed asceti indiani, cristiani e maomettani sono in tutto eterogenei, salvo nell'intimo senso e nello spirito delle loro dottrine. Un esempio dei più meravigliosi ci dà la comparazione dei *Torrents* della Guyon con la dottrina dei Veda, specialmente col passo nell'Oupnekhat I, p. 63, che contiene, più concisamente, ma esattamente ed anzi con le stesse immagini il contenuto di quella opera francese; e che tuttavia non poteva (verso il 1680) essere cono-

sciuto dalla Guyon. Nella *Teologia tedesca* (Stuttgart, 1851, sola edizione integra) nei cap. 2 e 3 è detto che la caduta del demonio, come quella di Adamo, era consistita in ciò, che l'uno come l'altro si era attribuito l'Io e il Me, il Mio e l'A me; a pag. 89 è detto: « Nel vero amore non v'è più Io, né Me, né A me, né Mio, né Tu, né Tuo e simili ». Corrispondentemente a ciò si legge nel Kural (tradotto dal tamulico da Graul), p. 8: « La passione del Mio, diretta verso l'esterno, e la passione dell'Io, diretta verso l'interno, qui spariscono » (cfr. verso 346). E nel *Manual of Buddhism* di Spence Hardy dice Buddha: « I miei discepoli rigettano questi pensieri: questo sono io, questo è mio ». In generale, quando si fa astrazione dalle forme connesse con le circostanze esteriori e si va al fondo delle cose, si trova che Sakiamouni e Meister Eckhart insegnano la stessa cosa: con la sola differenza che il primo poteva esprimere i suoi pensieri in tutta libertà, mentre l'altro è costretto a rivestirsi dell'abito del mito cristiano e ad adattare a questo le sue espressioni. Egli procede tuttavia in questo così audacemente, che il mito cristiano è per lui solo più quasi un linguaggio figurato, come per i neoplatonici il mito ellenico: egli lo prende assolutamente come un'allegoria. Sotto lo stesso rapporto è degno di nota che il passaggio di San Francesco dall'agiatezza alla mendicità è affatto simile al passaggio anche più grande del Buddha da principe a mendicante; di più la vita come l'istituzione di San Francesco ricordano ben

da vicino gli ordini mendicanti indiani. E merita d'esser notato che la sua affinità con lo spirito indiano si manifesta nel suo grande amore per gli animali e nelle sue relazioni frequenti con essi, come nel nome che ad essi dava di fratelli e sorelle; anche il suo bel Cantico, con la lode del sole, della luna, delle stelle, del vento, dell'acqua, del fuoco e della terra testimonia dello spirito indiano che era in lui innato.

Sovente gli stessi quietisti cristiani hanno avuto una scarsa o nessuna notizia gli uni degli altri, come p. es. Molinos e la Guyon di Tauler e della Teologia tedesca o Gichtel dei due primi. Così la grande differenza di cultura fra di essi non ha esercitato alcuna rimarchevole influenza sulle loro dottrine: Molinos p. es. era un dotto, Gichtel ed altri erano ignoranti. Questa loro grande concordanza intima, unita alla fermezza e sicurezza delle loro dichiarazioni, prova tanto più che essi parlavano in virtù d'un'esperienza reale intima, che è accessibile solo a pochi eletti e perciò ha ricevuto il nome di grazia, ma che è certamente una realtà superiore ad ogni dubbio.

(W., II, 722-723).

BIBLIOGRAFIA

1) BIBLIOGRAFIE. - Una bibliografia complessiva della letteratura Schopenhaueriana manca. Le monografie del Laban (*Die Schopenhauer-literatur,* Leipzig 1880, 142 p.; *Supplement,* Koloszvar - London, 1882) e di E. Grisebach (*Edita et inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenhauer - Bibliographie,* Leipzig 1888; *Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens nebst einer Schopenhauer-Bibliographie,* Berlin 1905) sono antiquate. Elenchi bibliografici sono contenuti, oltre che nel quarto volume del manuale di Ueberweg-Heinze, in appendice ad alcune monografie (p. es. Th. Ruyssen, *A. Schopenhauer,* 1911, p. 381-392; Fauconnet, *L'esthétique de Schopenhauer,* 1913, p. 446-460), nell'appendice annessa alla 4ª ed. dell'opera di Kuno Fischer (1934), nel Complemento bibliografico di Günther Ralfs nella *Gedächtnisschrift für A. Schopenhauer,* Berlin 1938. Merita ancora d'essere ricordato il Catalogo della libreria Bäer, pubbl. nel 1905 (*Schopenhauer-Bibliothek*).

2) OPERE (edizioni collettive). - A. Schopenhauer *S. Werke* ed. Deussen München 1912 ss. (vol. I e II n. edizione 1924). Mancano ancora all'ediz. monumentale, in 16 vol., i volumi 7-8 (*Paralipomena d. Nachlasses*); 12 (*Erstlingsmanuscripte* vol. II), 16 (*Lettere* vol. III). *S. Werke* ed. Frauenstädt, Leipzig. 1873-4. 6 vol. - Ultima ed. curata da A. Hübscher, Leipzig, Brockhaus, 1938 ss. 7 vol. (il vol. I contiene a p. 29-134 un'eccellente biografia. *S. Werke* ed. Grisebach, Leipzig, Reclam, s.a. 3ª reimpressione curata da E. Bergmann, 1921 ss. 10 vol. - I primi 6 volumi contengono le Opere, gli altri quattro le opere postume (Nachlass). *S. Werke* ed. Grisebach (Grossherzog W. E. Ausgabe), 1905-9. 5 vol.; ultima ed. 1923 (« edit. de poche très bien imprimée »).

3) TRADUZIONI FRANCESI ED ITALIANE. - *Le monde comme volonté et comme représentation*, tr. p. I. A. Contacuzène. Paris 1886 2 vol. 8°. - *Critique de la philosophie kantienne* id. 1886. Id. tr. par I. Burdeau, Paris 1888-90. 3 vol. *Il mondo come volontà e come rappresentazione* tr. p. O. Chilesotti (tr. parziale) 1888; id. tr. p. N. Palanga, Perugia 1913 (solo vol. I); id. tr. Savilopez, Bari 1828-9 2 vol. *De la quadruple racine de la raison suffisante*, tr. p. I. A. Contacuzène, 1882. *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, tr. p. A. Coiazzi, Reggio 1899; tr. p. E. Amendola, Lanciano 1915. *Essai sur le libre arbitre*, tr. p. S. Reinach, 1876. Id. tr. it. (Cerati) Milano 1908; (Ribera) Messina s.a. *Le fondement de la morale* tr. p. A. Burdeau, Paris 1880. *La volontà nella natura*, tr. it. Milano 1927. *Parerga und Paralipomena* tr. fr. p. A. Dietrich in 9 volumetti. (I. Ecrivains et Style - II Sur la religion - III Philosophie et Philosophes - IV Ethique, droit et politique - V Metaphysique et esthétique - VI Philosophie et science de la nature - VII Fragments sur l'histoire de la Philosophie - VIII Essai sur les apparitions - IX Aphorismes sur la sagesse dans la vie (tr. p. Contacuzène), Paris 1880; 1906 ss. Id. Trad. parziali italiane: *Morale e Religione*. Dai Parerga und Paralipomena e dai Neue Paralipomena (tr. P. Martinetti), Torino 1908, n. edizione 1921. *Frammenti di storia della filosofia* (tr. Seregni) Milano 1926. *Problemi di Metafisica*, tr. A. Treves, Milano 1928. *Filosofia e Scienza della Natura* tr. O. Gnolis, Milano 1928. *La filosofia delle Università*, Lanciano 1909. Memorie sulle scienze occulte, tr. G. Perrone, Torino 1925. *Aforismi sulla saggezza nella vita*, Milano 1885.

4) LETTERE. - A. SCHOPENHAUER *Briefe* ed. Grisebach, Leipzig. Reclam 1894, 2ª ed. 1904. (Contiene le cinque raccolte di lettere a Becker, Frauenstädt, Lindner, Asher, von Doss, più le altre lettere mancanti alla collez. seguente con cui si completa). A. SCHOPENHAUER *Sammlung ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe* hrsg. v. L. Schemann, Leipzig 1893. *Schopenhauer Briefwechsel* München 1929-33 (vol. I-II; fa parte dell'ed. delle Opere).

5) RACCOLTE. - *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, dal 1912. *Arthur Schopenhauer und sein Werk*, Festrede und Vorträge anlässlich d. Reichsfeier zum 150 Geburtstage in

Danzig. Danzig 1938. *Gedächtrisschrift für Schopenhauer zur 150 Wiederkehr seines Geburtstages* etc. Berlin 1938.

6) DOCUMENTI BIOGRAFICI. - E. O. LINDNER, *Arthur Schopenhauer*. Ein Wort der Vertheidigung. I. FRAUENSTÄDT, *Memorabilien, Briefe und Nachlasstücke*, Berlin 1863. A. HÜBSCHER, *Der junge Schopenhauer*, Aphorismen und Tagebuchsblätter, München 1938, 121 p. A. SCHOPENHAUER, *Gespräche und Selbstgespräche* hrsg. Grisebach, 2ª ed. Berlin 1902. A. SCHOPENHAUER'S, *Gespräche*, hrsg. A. Hübscher, Heidelberg 1933 (costituisce il vol. XX del Jahrbuch d. S. G.). A. SCHOPENHAUER. *Journal einer Reise von Hamburg nach Carlsbad* etc. anno 1800 (ed. in appendice alla Biografia di Schopenhauer di A. Gwinner, 3ª ed.) Leipzig 1922, 52 p. A. SCHOPENHAUER, *Reisetagebücher aus den Iahren* 1803-4 hrsg. von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1923, 316 p. A. SCHOPENHAUER, *Brieftasche* 1822-23 hrsg. v. L. Klamant, Berlin 1923. *Taccuino* 1922-23 - *Viaggio in Italia*, tr. G. Gabrielli, Napoli 1925, 131 p.

7) BIOGRAFIE. - O. DAMM, *Arthur Schopenhauer*. Eine Biographie, 1926, 296 p. LUCIA FRANZ, *Über Schopenhauer häusliches Leben*. Jahrbuch d. Schopenhauer Ges. III (1914) p. 74-91. C. GEBHARDT, *Schopenhauer-Bilder*. Grundlagen einer Ikonographie, Frankfurt 1913, 60 p. ED. GRISEBACH, *Schopenhauer - Biographie*, 1897, 332 p. (nei Geisteshelden). *Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens*, nebst einer *Schopenhauer - Bibliographie*, 1905, 143 p. R. GRUBER, *Schopenhauers Geliebte in Berlin*, Wien 1934, con 4 ritr. W. GWINNER, *A. Schopenhauer aus persön. Umgange dargestellt*, Leipzig. 1862. 2ª ed. 1878; 3ª ed. 1910 reimp. 1922. (È la fonte principale per la biografia di Schopenhauer. La migliore edizione è la seconda, che è corretta ed accresciuta; la terza è un'edizione abbreviata, però contiene in appendice le poesie amorose di Schopenhauer all'attrice Iagemann e il *Reisetagebuch* del 1800). W. HERTZ, *Die Baccalaureus Scene in Goethes Faust* n. *Iahrbuch d. Goethe Gesellschaft*, IX (1922) p. 55-57 (Il Baccalaureus sarebbe Schopenhauer). F. MOCKRAUER, *Schopenhauer und Dânemark*, Iahrbuch d. Schop. Ges. XXII (1935) p. 242-322 (Sul noto concorso accademico in cui Schopenhauer non fu premiato). A. SCHOPENHAUER, *Curriculum vitae* - in; *Werke* ed. Grisebach, VI, p. 247-262 (presentato nel 1819 alla Facoltà filosofica di Berlino).

8) ESPOSIZIONI GENERALI. - G. G. BÄHR, *Die Scho-*

penhauersche Philosophie in ihren Grundzügen. 1857, 148 p. - riprod. n. Iahrbuch d. Schop. Ges. XVIII (1931). A. BOSSERT, *Schopenhauer, L'homme et le philosophe*, Paris 1903. W. CALDWELL, *Schopenhauer's System in its philosophical significance*, London 1896. A. COVOTTI, *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer*, Torino 1910. P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 3. *Neue Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*, Leipzig, 1920 (p. 376-586: Schopenhauer). W. O. DÖRING, *Schopenhauer*, 3ª ed. Lübeck, 1926. KUNO FISCHER, *Arthur Schopenhauer*, 3ª ed. 1908; 4ª ed. con appendice critica e bibliografica di H. Glockner, 1934. Cfr. l'artic. di *Io. Beste* n. *Iahrbuch d. Schop. Ges.* VIII (1919) p. 150-180. I. FRAUENSTÄDT. *Briefe uber die Schopenhauersche Philosophie*, 1854. *Neue Briefe uber die Schop. Philosophie*, 1876. H. HASSE. *Schopenhauer, sein Leben, siene Lehre*, 1926, 526 p. R. KOEBER. *Die Philosophie Schopenhauers*, 1888. A. KOWALEWSKI. *A. Schopenhauer und seine Weltanschauung*, 1908, G. MELLI. *La filosofia di Schopenhauer*, Firenze 1905. U. PADOVANI. *A. Schopenhauer l'ambiente, la vita, le opere*, Milano 1930 (cfr. *Iahrbuch d. Schop. Ges.* XXI (1934) p. 224-228 e XXII (1935) p. 388-393. T. RIBOT. *La philosophie de Schopenhauer*, Paris 1909, 12ª ed. H. RICHERT. *Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lebre, seine Bedentung* 4ª ed. Leipzig 1920. TH. RUYSSEN. *Schopenhauer*. Paris 1911, 311 p. I. VOLKELT. *A. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lebre, s. Glaube*, 1923 (5ª ed.) ZINO ZINI. *A. Schopenhauer*, Milano 1923. H. ZIMMERN. *A. Schopenhauer, his life and his philosophy*, London 1876. Tr. it. Milano, 1887, 358 p.

9) MONOGRAFIE. - H. ABY. *Schopenhauer und die Scholastic*. Heidelberg 1930, 110 p. G. ALLIEVO. *Giobbe e Schopenhauer*, 1912. H. BAMBERGER. *Das Tier in d. Philosophie Schopenhauers*. Diss. 1897, 135 p. G. BARZELLOTTI. *Santi, solitari e filosofi*, 2ª ed. Bologna 1886 (contiene a p. 387-525: *Il pessimismo dello Schopenhauer; L'educazione e la prima giovinezza di A. Schopenhauer*). *L'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione* in: *La filosofia delle scuole italiane*, ottobre 1882. A. BAZAILLAS. *De la signification metaphysique de la musique d'apres Schopenhauer*, 1904, 143 p. R. BAZARDIJAN. *Schopenhauer der Philosoph des Optimismus*, 109, 136 p. E. BENDA. *Das moralische*

Recht Schopenhauers, Jena, 1913, 53 p. E. BERGMANN. *Erlösungslehre Schopenhauers*, 1921, 96 p. G. BOGLIETTI. *L'eudemonologia d'un pessimista. N. Antol.* 1885, 16 dic. G. BONANNO. *La Volontà di A. Schopenhauer*. Torino 1903. R. BÖTTGER. *Das Grundproblem d. Schopenhauerschen Philosophie*, 1897, 42 p. C. v. BROCKDORFF. *Uber d. Verhältaiss Schopenhauers zu Spinoza*, 1900. P. CHALLEMEL LACOUR. *Études et réflexions d'un pessimiste*, 1901. G. CHIALVO. *L'estetica di Schopenhauer*, 1904, 179 p. E. CLEMENS. *Schopenhauer und Spinoza*, 1899, 72 p. A. COSTA. *Il pensiero religioso di A. Schopenhauer*, 1936, 364 p. A. COVOTTI. *La metafisica del bello e dei costumi di A. Schopenhauer*, 1934. O. DAMM. *Schopenhauer Rechts und Staatsphilosophie*, 1800, 158 p. H. DRIESCH. *Schopenhauers Stellung zur Parapsychologie, Jahrbuch d. Schop. Ges.* XXIII (1936), p. 15-99. L. DUCROS. *Schopenhauer, les origines de sa metaphysique*, 1883, 169, p. W. EHRLICH. *Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer*, 1920, 87 p. A. FAGGI. *Plotino e Schopenhauer*, in *Riv. Filos.*, 1908, 5. G. FAGGIN. *Schopenhauer e la mistica*, in *Sophia*, 1933-34. A. FAUCONNET. *L'esthétique de Schopenhauer*, 1914. R. FEDI. *L'intuizione intellettuale nella filosofia di A. Schopenhauer*, in: *Archivio di storia di filos.*, 1935. I. W. FEYERABEND. *Schopenhauer Verhältniss zu Spinoza*. 1910, 105 p. A. FOUCHEZ DE CAREIL. *Hegel et Schopenhauer*, 1862. W. FRICKE. *Schopenhauer und das Christentum*, 1890, 176 p. I. GASSE. *Staat und Recht bei Schopenhauer*, 1938, 60 p. A. GOCKER. *Darstellung und Kritik d. Religionstheorie Schopenhauers*, 1929, 45 p. H. GOTTLIEB. *Schopenhauers Einfluss auf die Strafrechtswissenschaft*, 1917, 111 p. R. GROEPER. *Die Philosophie Schopenhauers in ihrem Verhaltriss zum Christentum*, 1910. H. HASSE. *Schopenhauers Religionsphilosophie*, 2ª ed. 1932, 49 p. *Schopenhauers Erkentnisslehre*, 1913, 219 p. D. HASZBACH. *Die Bezie chungen der Aesthetik Schopenhauers zur platonischen Aesthetik* in: *z. für Philos. u. ph. Kritik*, 1880. M. F. HECKER. *Schopenhauer und die indische Philosophie*, 1897, 255 p. H. HEINRICH. *Das Verhältriss von Wille und Intellekt bei Schopenhauer*, 1911, 53. H. HERRIC. *Gessamm. Aufsätze über Schopenhauer*, 1912. R, HOHENEMSER. *Arthur Schopenhauer als Psychologe*, 1934, 428 p. D. JACOBS. *Schopenhauers Verhältriss z. Theismus, Pontheismus und Atheismus*, in: *Zeit. f. imman. Philosophie*, III, p. 168-202. O. JENSON. *Die Ursache*

der Widersprüche im Schopenhauer's System, 1906. IONAS. *Der trascend. Idealisme Schopenhauer's und die Mystik Meister Eckarts*, in: *Philos. Monatshefte*, 1868, p. 43-74, 161-196. M. JOSEPH. *Die psychologische Grundanschauung Schopenhauers*, 1897, 176 p. E. KELLER. *Das religiöse Erleben bei Schopenhauer*, 1923, 220 p. A. KEWE. *Schopenhauer as Logiker*, 1907, 107 p. S. KRAMPE. *Schopenhauer's Erlösungslehre und das Christentum*, in: *Iahrbuch d. Schop. Ges.* III (1914), p. 137-178. E. LEHMANN. *Die verschiedenart. Elemente d. Schopenhauerschen Willenslehre*, 1889, 149 p. G. LEHMANN. *Die intellektuelle Anschanung bei Schopenhauer*, 1906, 36 p. R. LEHMANN. *Schopenhauer. Beitrag z. Psychol. d. Metaphysik*, 1894, 200 p. TH. LORENZ. *Zur Entwickelungsgechichte der Metaphysik Schopenhauers*, 1897, 48 p. L. LÖWE. *Das Verhältriss d. Schopenhauers Moralphilosophie zur christlichen Ethik*, in: *Zeit. f. immanente Philosophie*, 1900. P. MARKOWITZ. *Die Einflühlung bei Schopenhauer*, 1910, 48. p. E. MATZUN. *Der Begriff der intuitiven Erhenntniss bei Schopenhauer*, 1926. PH. MEDITCH. *La theorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, 1923, 364 p. H. MICHELIS. *Schopenhauer's Stellung zum psycophysischen Parallelismus*, 1903. P. I. MÖBIUS. *Ueber Schopenhauer*, 3ª ed. 1911, 282 p. L. MOSCHETTINI. *La ragione quadrupla del principio di ragion sufficiente di A. Schopenhauer;* saggio critico, 1884, 116 p. I. MÜHLETHALER. *Die Mystik bei Schopenhauer*, 1910, 259 p. H. NAEGELSBACH. *Das Weson der Vortstellung bei Schopenhauer*, 1927, 188 p. D. NEUMARK. *Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer*, 1896, 89 p. F. NORDEN. *La dialectique critique de Schopenhauer*, in: *Revue des cours et des conférences*, nov. et dec. 1903. W. OEHLKE. *Schopenhauer's Ideenlehre*, 1921, 130 p. W. OSTWALD. *Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre*, 2ª ediz. 1931, 145 p. A. PAOLI. *Lo Schopenhauer e il Rosmini*, Roma, 1878. TH. V. D. PFORDTEN. *Staat und Recht bei Schopenhauer*, 1916, F. PILLON. *La troisième Antinomie de Kant et la doctrine de Schopenhauer*, in: *Années philos.*, 1911. P. RAGNISCO. *Il mondo come volontà e come rappresentazione di Schopenhauer;* studi, 1877. G. RAPPAPORT. *Spinoza und Schopenhauer*, 1899, 148 p. F. RASCHE. *Der Pessimismus Schopenhauers und das Wertproblem*, 1927, 51 p. H. RAEDER. *Die Psychologie in Schopenhauers Erkenntnisstheorie*, 1904, 83 p. RENOUVIER. *Schopenhauer et la metaphysique du pessimisme*, in: *Année*

philosophique, III (1893). R. RICHTER. *Schopenhauers Verhaeltniss zu Kant in ihren Grundzügen*, 1893, 205 p. I. B. RIEFFERT. *Die Lehre von der empirischen Auschaung bei Schopenhauer*, 1914, 248 p. A. SAXER. *Kritik der Einwände gegen die Grundprinzipien der Aesthetik Schopenhauers*, in: *Iahrbuch d. Schop. Ges.* VII (1918), p. 86-155. I. SCHANZ. *Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer*, 1887. K. SCHEWE. *Schopenhauers Stellung zu der Naturnissenschaft*, 1905, 126 p. R. SCHLÜTER. *Schopenhauers Philosophie in Briefen*, 1901, 126 p. E. L SCHMIDT. *Schopenhauer und die Mystik*. 1909. O. SCHUSTER. *Die Einfühlungstheorie Th. Lipps und Schopenhauers Aesthetik*, in: *Archiv. f. d. Gesch. d. Phil.* XXV (1911). *Die Wurzeln d. Pessimismus bei Schopenhauer*, ib. XXVI (1912). M. SCHWANTJE. *Schopenhauers Ansichten über Tierseele und Tierschütz*, 1919. A. SIEBENLIST. *Schopenhauers Philosophie der Tragödie*, 1880. G. SIMMEL. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig. 1907, Trad. ital. Torino 1925. G. STOCK. *Schopenhauers Grundlehren und die Wege der neuen Rechtsphilosophie*, in: *Iahrb. d. Schop. Ges.* XXI (1934). A. TILGHER. *La filosofia del diritto di A. Schopenhauer*, in: *Rassegna nazionale*, 1 marzo 1908. VADALÀ PAPALE. *Le dottrine filosofico-giuridiche di Schopenhauer e V. Hartmann*, in: *Rivista di giurisprudenza*. (Trani), 1888. B. VARISCO. *La filosofia di A. Schopenhauer*, in: *Riv. di filosofia*, 1913. K. WAGNER. *Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Farbentheorie*, in: *Iahrb. d. Schop. Ges.* XXII (1935), p. 92-176. E. WAHRSCHAUER. *A. Schopenhauer Rechts- und Staatslehre*, 1911, 72 p. P. WAPLER. *Die geschichslichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauer*, in: *Archiv f. die Gesch. d. Philos.* XVIII (1905). O. WEIDE. *Die Materie bei Schopenhauer*, 1904, 44 p. K WEIDEL. *Schopenhauers Religionsphilosophie*, in: *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XX (1907). K. WEIGHT. *Die polit, und socialen Anschauungen Schopenhauers*, 1899. O. WEISS. *Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik*, 1907, 34 p. B. WILLEMS. *Ueber Schopenhauers Erkenutnisstheorie*, 1908, 87 p. B. WILLY. *Schopenhauer in seinem Verhältniss zu Fichte und Schelling*, 1883, 98 p. H. W. WIRTZ. *Schopenhauers Ideenlehre*, 1910, 87 p. P. WÖRNER. *Der Idealismus und das Ding un sich bei Schopenhauer und den Indern*, 1914, 178 p. A. WYCZOLKOWSKA. *Schopenhauer Lehre von der mensch. Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant*

und Schelling, 1893. ZAMBONINI. *Schopenhauer e la scienza moderna.* Sassari 1910, 69 p. ZANGE. *Ueber d. Fundament d. Ethik in Kant und Schopenhauer*, 1872, 232 p. O. ZANOTTI BIANCO. *Schopenhauer e la gravitazione universale*, in: *Riv. filosof.*, 1906, II. H. ZINT. *Das Religiöse bei Schopenhauer*, in: *Iahrb. d. Schop. Ges.*, XVII (1930), p. 3-75. *Schopenhauers Philos. des doppelten Bewusstseins*, ib. X (1921), p. 3-45. *Schopenhauer und Platon*, ib. XIV (1927), p. 17-41. E. ZOCCOLI. *Di due opere minori di A. Schopenhauer*, 1898. *L'estetica di A. Schopenhauer*, 1901. G. ZUCCANTE. *Frammenti della storia d'un'anima* (*A. Schopenhauer*), in: *Riv. di filos. e scienze affini*, 1907, 3; ripubbl. con aggiunte in: *Uomini e dottrine*, 1926, p. 81-126. *Correnti di letteratura pessimistica al nascere di A. Schopenhauer*, in: *Riv. di Filosofia*, 1919, XI.

10) LESSICI. - I. FRAUENSTÄDT. *Schopenhauer-lexicon.* Leipzig, 1871. W. L. HERTSLET. *Schopenhauerregister.* Ein Hilfrbuch etc., Leipzig, 1890. G. F. WAGNER. *Encyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken*, Karlsruhe 1909 (il migliore di tutti).

INDICE

I FILOSOFI

A CURA DI ANTONIO BANFI

Primo gruppo di volumi pubblicati (*) e da pubblicare:

* *Il pensiero dei primitivi* a cura di R. Cantoni
Il pensiero indiano - Le Upanishads a cura di L. Suali
Il pensiero indiano - Jaina e Buddha a cura di L. Suali
Il pensiero indiano - I grandi sistemi a cura di L. Suali
I Presocratici a cura di G. Preti
Socrate a cura di A. Banfi
* *M. T. Cicerone* a cura di F. M. Bongioanni
San Tommaso e la Scolastica a cura di M. Maresca
Il misticismo medioevale a cura di G. M. Bertin
* *Telesio e la filosofia del Rinascimento* a cura di N. Abbagnano
* *Giordano Bruno* a cura di A. Guzzo
* *Campanella* a cura di A. Testa
Descartes a cura di G. E. Bariè
Pascal e i Giansenisti a cura di G. Preti
Hume e l'illuminismo inglese a cura di A. Baratono
Voltaire e l'illuminismo francese a cura di L. Anceschi
Rousseau a cura di E. Codignola
Kant a cura di P. Carabellese
Fichte e l'idealismo a cura di R. Cantoni
Schelling e la filosofia romantica a cura di A. Banfi
Kierkegaard e la rinascita religiosa a cura di A. Banfi
* *Schopenhauer* a cura di P. Martinetti
* *Nietzsche* a cura di E. Paci